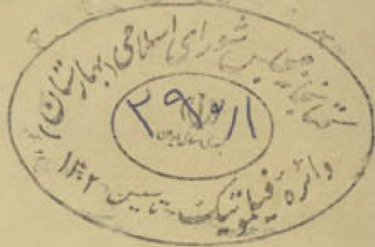
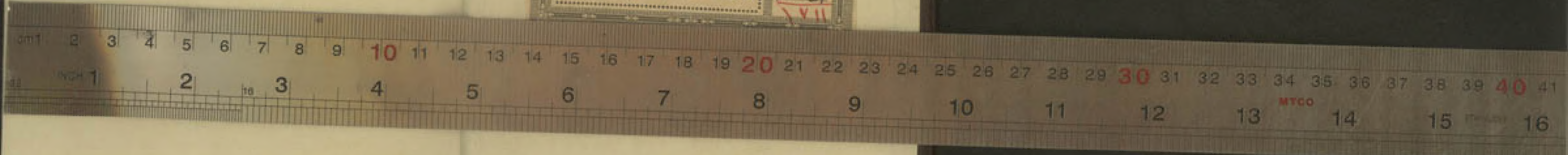

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۷۱۱







٢٤ 248

العزيز الجبار المتكبر الفاعل

الكبير المتعال المؤمن المهيمن

المعطي الجواد الفياض المنعم المكرم

الخالق الرازق المصور الصانع

الاول الآخر الظاهر الباطن

العالم القادر المحيط القاهر الغالب

للبداء ولا يصح ان ينسب الى الله

التقديم الذي ذكروا

البداء هو الرجوع عن الحكم والندم عليه

النسخ عبارة عن خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي سابق مطلقا ولا يحمل العقل ان يكون حكم الله تعالى مقيدا الى وقت ثم يزول وذلك غير البداء

وهو الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد بديع السموات والارض وجاعل العقول والنفوس
موجد الكل ومنشئها ومبدعها وفاطرها لا شريك له
ولا وزير يحيي ويميت وهو حي لا يموت لا شبيه له ولا نظير ولا ند له
ولا ظهير هو هو ولا هو الا هو له الصفات العليا والكمال الاتم الاعلى
والاسماء الحسنى تعالى شانه وتقدست اسماؤه وجل جلاله
ولا اله غيره له الامر والخلق والسموات والارض وما فيهما وما بينهما
وهو المنزه عن الضد والند والعجز والضعف والامكان والتركيب
والحلول والتحيز والاعراض والجواهر هو شيء لا كالاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء والكل منه وبه وله واليه وهو فوق الكمال والكبر
من ان يوصف وبسيط الحقيقة من له فوق هذا الجمال والكمال ما لا يتناهى
بما لا يتناهى لم يكن جاهلا عاقبة لان ولا يندم ولا يرجع عن فعله
بل البداء الذي بلغ من اهل بيت العصمة والطهارة الينا ووصفهم بكثرة الفوائد
للعقائد الحقة له معنى يؤيد ويكمل العقائد الحقة غيرها هو معينه
مذكور في بعض الكتب وشرحت في بعض الحواشي من خواص صلوات الله وسلامه عليهم

حکیم سنائی

آب در بحر چگران آب است
چون کنی در سبوها آب است
هست توحید مردم بیهوده
[illegible] در یک خود
بلکه غیر از خدای جل جلال
نیست موجود نزد اهل کمال
هر که داند که غیر خدا وجود
هست شرک است پیش اهل شهود
وحدت خاصه شهود اینست
معنی وحدت وجود اینست
هستی [illegible] نبود جز حق
غیر او نیستی بود مطلق
نیستی را وجود کی باشد
بهره از او نمود کی باشد

مثنوی

ایمان تعظیم مسجد می کنند
در جفای اهل دل جد می کنند
آن مجاز است این حقیقت ای خران
نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کاندرون اولیاست
سجده گاه جمله است آنجا خداست

[illegible]

رسالة موسومة بالاصل الاصيل للمولى الفاضل والعارف الكامل رجب التبريزي رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم وبعد فانا اردنا في هذه المقالة اولا
ذكر الاصل المشهور من الحكماء وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذكر
بعض الفروع المتفرعة عليه وهي اصول لفروع اخر وبيان ان اكثر
المسائل الحكمية يمكن ان يتفرع عليه ثانيا ثم ذكر بعض الاصول والآراء الحقة
التي اعتمد عليها ارسطوطاليس وساير القدماء على غاية الايجاز والاختصار
وسمينا الاصل الاول بالاصل الاصيل لتحصيل التميز بينه وبين ساير الاصول
عند الذكر وجعلتها تذكرة لنفسي ولمن اراد الله تعالى ان ينفع بها والله
المعين وبه نستعين الاصل الاول وهو الذي سميناه بالاصل الاصيل
في بيان ان الواحد المحض البسيط من جميع الجهات لا يمكن ان يصدر عنه
الا الواحد والتنبيه على ذلك المطلب لبداهته عند العقلاء يتوقف على

تمهيد

تمهيد وهو انا نعلم بالضرورة ان العلة بالنظر الى ذاتها وجوهرها يكون لها مناسبة
وخصوصية بالنسبة الى معلولها وبالجملة يجب ان يكون في ذاتها معنى مناسب لصدور
معلولها عنها بالضرورة وتلك المناسبة هي العلة المخصصة لصدور معلولها الخاص
منها دون غيره من ساير المعلولات اذ لو لم يكن لذات العلة وجوهرها معنى مناسب بالنسبة
الى معلولها مخصص لصدور هذا الامر الخاص منه دون ساير المعلولات لم يكن صدور
هذا الامر الخاص منها اولى من صدور غير ذلك الامر فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو خلاف
العقل وهو ممتنع قطعا وهذه المناسبة الذاتية التي ذكرناها بمنزلة ملكة الصانع بالنظر
الى مصنوعه فكما ان الشعر مثلا بالنسبة الى الشاعر فان هذه الملكة هي العلة المخصصة لصدور
الشعر من الشاعر دون غيره من الصناعات واذا فهمت هذا فنقول ان الفاعل اذا كان مثلا في ذاته
وجوهره امر ما مناسب للالف مخصصا لصدوره منه دون ما عداه فاذا فرضنا انه
يصدر منه مع ذلك الباء مثلا فلهذا الفاعل بالضرورة مناسبة ذاتية بالنسبة الى الباء
ايضا فهذه المناسبة اما ان يكون عين المناسبة الاولى وهو باطل بالضرورة لان الامر
المناسب للشيء لا يمكن ان يكون بعينه مناسبا لمباين ذلك الشيء قطعا لان المناسبة
المنسوبة الى احد المتباينين مباينة بالنسبة الى المباين الآخر والمباينة للشيء لا يمكن

ان يكون بعضها مناسبة لذلك الشيء بالضرورة واما ان تكون غير المناسبة الاولى فيلزم التركيب
في ذات الفاعل المذكور وقد فرضناه بسيطا محضا هف وبعبارة اخرى صدور ب
من فاعل لا ج اما ان يكون بعين تلك المناسبة الذاتية التي يكون لهذا الفاعل بالنسبة الى الف
وهو مح لان المناسبة التي ينبغي ان يكون علة مخصصة لصدور الف لا يكون ان يكون علة
لصدور غيره وهو ب والا لزم ان يكون ب الفا بالضرورة وهو مح قطعا وهذا
كما انه لا يمكن ان يكون ملكة الشعر مثلا علة لصدور غير الشعر كالكتابة مثلا والا لزم ان
يكون الكتابة شعرا واما ان يكون صدور ب من فاعله بغير تلك المناسبة الذاتية المذكورة
فيلزم ان يكون الفاعل مركبا من المناسبتين بالذات وقد فرضناه بسيطا محضا
واحدا هف والحاصل ان مثل هذا بعينه كمثل الصانعين بالنسبة الى صنايعهم كما
قلنا في التمهيد وكما انه لا يمكن ان يكون الكاتب مثلا من حيث انه كاتب علة لصدور
شعر غير الكتابة فكذلك العلة الواحدة من جهة انها واحدة لا يمكن ان يكون علة لصدور
غير ما يكون له خصوصية ذاتية بالنسبة اليه فافهم وتامل فان هذا مع وضوحه
بداهة دقيق جدا ولهذا يكون منكرا لهذا الاصل اكثر من القائلين به ولنا في اثبات
هذا المطلب بيانات اخرى وتنبيهات شتى لكن هذا كاف لمن له قريحة الحكمة ولا ينفع للعليل

لا يتسع من الكثرة وهذا الاصل ركن عظيم من الفلسفة واصل جليل من الحكمة يتفرع عليه فروع
كثيرة كل واحد منها ايضا اصل لفروع اخرى وهي ايضا كذلك الى ان ينتهي الى المسائل الجزئية
ونحن نشير الى بعضها بعون الله تعالى فرع ويتفرع على ذلك الاصل الاصيل ان الواحد
الاول من شانه لا يصدر عنه اولا الا الواحد وبين هذا ظاهر لبساطته من جميع الجهات
وتنزهه من التركيبات الذهنية والخارجية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فرع اخر وبعلم مما ذكرنا
ان الواجب تعالى شانه لا يمكن ان يتصف بهذا الوجود العام البديهي المحمول على الاشياء
لانه تعالى فاعل هذا الوجود فاعل الشيء لا يمكن ان يكون قابلا له كما عرفت ويظهر من هذا فساد
قول المتاخرين وهو ان الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممكن فتامل فرع اخر اذا
علمت ان بين العلة والمعلول مناسبة ذاتية وخصوصية جوهرية فنقول صدور الشيء من الشيء
لخصوصية العلية والمناسبة المعنوية واذا كان ذلك كذلك فالعلة اذا كانت شريفة
وجب ان تكون معلولها ايضا شريفا والا لم يكن الشريف شريفا وذلك لان العلة
اذا كانت شريفة وفرضنا ان معلولها خسيس فلاي المناسبة الذاتية اما ولا
شيء وقعت الخصوصية الذاتية بينهما مع شرف ذات هذه وخساسة جوهر ذلك
لان الشيء الشريف هو ما يترتب عليه الاثار وتظهر منه امور شريفة والشيء الخسيس بعكسه

عليه خلاف ذلك فاذا فرضنا الفاعل شريفا والمعلول المترتب عليه خسيسا فلا يكون شرف
الفاعل الا بحسب اللفظ فقط فان الشريف المفروض شرافته لا يكون شريفا لخساسة فعله وعدم
شرافة اثره ولا نعني بالشريف الخسيس الا هذا فافهم وعلم من هذا انه كلما كانت العلة شريفة يكون
معلولها ايضا شريفا الا في مرتبة علتها يكون انقص منها لان العلة يجب ان يكون اشرف
من المعلول بالضرورة ولما كان الواحد الاول تعالى شانه في غاية القصوى من الكمال والشرف
بل هو عين الشرف ومحض الكمال يكون معلوله اشرف المعلولات وهذا هو المراد
مما خلق الله العقل كما نطق به لسان الشارع صلى الله عليه وسلم ثم تترتب المعلولات عليه واحدا
بعد واحد وتنزل بحسب الشرافة الى ان ينتهي الى المعلول الاخير الانقص في الشرافة مما فوقه
جميعا ومن هذا البيان تحصل الاستغناء عن قاعدة الامكان الاشرف المشهورة بين
الحكماء الذي حاصلها ما ذكرنا وهو ان الاشياء يلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف الى
ان ينتهي الى الاخس وتلك القاعدة ايضا قاعدة حقة عند القدماء الا انها انتهت بينا
هذا المطلب [illegible] ويتفرع على هذا الفرع ينبغي ان يعلم ان الواجب تعالى شانه والعقول
والنفوس الفاعلة كلها غاية فعلها عين فعلها اعني لا يكون لافعالها غاية اخرى تترتب عليها
بل القصد الاول في افعالها هو تلك الافعال بعينها ثم تترتب الغايات على تلك

الافعال

الافعال ثانيا وبالعرض وهذه المسئلة مشهورة بين الحكماء واتفقوا على ان افعال
هذه الفواعل المقدسة لا يكون لغاية وغرض بالذات بل بالعرض سواء كان
الغرض عائدا الى ذواتهم الشريفة او غير عائد الى ذواتهم وقد ورد في الحديث
ان الله تعالى ابدع الاشياء كلها لا لعلة وبيان ذلك انه اذا ثبت ان الاشياء كلها
يلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف على النحو الذي بينا الى ان ينتهي الى الاخس
ان لا يكون لافعالهم غاية بالذات بل بالعرض لان فعل العقل الاول مثلا وجود العقل
الثاني ان كان لاجل غاية ما يجب ان يكون هذه الغاية موخرة في الوجود عن العقل
الثاني لان وجود الغاية بحسب الخارج موخرة عن وجود ذي الغاية وكل ما هو موخر
عن العقل الثاني فهو اخس منه على ما ذكرنا فيجب ان يوجد الشريف لاجل الخسيس وهو ممتنع عقلا
لان الغاية يجب ان يكون اشرف من ذي الغاية قطعا فيجب ان لا يكون لافعالهم
غاية بالذات الا ذوات هذه الافعال بل بالعرض قال ارسطوطاليس في اثولوجيا
في [illegible] الافعال هذه العلل الشريفة يكون ما هو ولم هو شيئا واحدا وذلك مثل ما
[illegible] فلان يفعل الحرب ينبغي للحد ان يقول لم يفعل الحرب لانه يفعل الحرب لكونه
خيرا فاذا امكن في افعالنا ان يكون لم هو عين ما هو فهم اولى بذلك لانهم جميعا

لا يفعلون الا الخير قطعا فافهم فانه لطيف جدا وهذا الاساس ان يصدر عنهم افعال محكمة متقنة
تترتب عليها غايات بالعرض لانهم خير محض لا يفعلون الا الخير ولا فعل لهم بالعرض غايات
كثيرة مملوة من الحكم والمصالح يتحير فيها عقول العقلاء بحيث لا يقدرون على اداء فعل من
هذه الافعال كما يظهر على المتفكرين في مصنوعات الصانع القديم الحكيم جل شانه ولنا في
اثبات هذا المدعى ايضا بيانات كثيرة ولكن ما اوردناه كاف في هذا الباب فرع اعلم انه يتفرع
ايضا على ما قلنا في الاصل الاصيل انه كما لا يمكن ان يصدر من العلة الواحدة الا المعلول الواحد
كذلك لا يمكن ان يكون للمعلول الواحد ايضا الا علة واحدة سواء كانت وحدة المعلول جنسيا او
نوعيا او شخصيا وذلك لانه اذا وجب ان يكون للعلة بالذات مناسبة ما بالذات بالنسبة
الى معلولها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما عرفت كذلك وجب ان يكون للمعلول ايضا مناسبة ذاتية
بالنسبة الى فاعله لانه لو لم يكن له تلك المناسبة بالنسبة الى فاعله الخاص فصدوره من ذلك الفاعل
ليس باولى من سائر الفواعل فيلزم الترجيح بلا مرجح فاذا فرضنا علتين لمعلول واحد فلهذا المعلول
حينئذ كان او نوعا او شخصا خصوصيته ومناسبة ذاتية بالنسبة اليهما ح اما ان يكون
لخصوصيته المرجح احديهما معينا للخصوصية المرجح الاخرى او غير تلك الخصوصية والاول
مح لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مناسبا بالذات للمتنافيين بالضرورة كما مر بيانه والثاني

الصحيح لانه يلزم ان لا يكون المعلول واحدا محضا وقد فرضناه كذلك هف ولا يمكن و
هذا البيان قريب من البيان المذكور اولا في اثبات الاصل الاصيل بل هو هو
بعينه والفرق بينهما ان في البيان الاول يلزم الكثرة والخلف في جانب العلة وهنا
في جانب المعلول فافهم وللمتاخرين في هذه المسئلة ابحاث كثيرة فانهم لا يجوزون توارد
العلتين المستقلتين على المعلول الشخصي واما اذا كان المعلول نوعا او جنسا فهم يجوزون
ذلك والحق معهم لانهم لا يعلمون كيفية صدور الشيء من الشيء في قولهم هذا القول
وزعموا في الحقيقة الواحدة انها يمكن ان يحصل كل واحد من اشخاصها من علة اخرى
وقد صرحوا بذلك ولو بينا كيفية صدور الشيء من الشيء بيانا شافيا يظهر فساد هذا الراي
ظهورا بينا وان كان قد ظهر مما ذكرنا لكن غرضنا في هذه المقالة ليس الا الاشتغال بهذه
الامور كثيرا بل في بعض المسائل الضرورية نتعرض الاختلاف لتحصيل الاطلاع
على مواضع الغلط فرع اعلم ان هذا الفرع المذكور ايضا اصل عظيم يتفرع عليه
فروع كثيرة شريفة وانا اشير الى بعضها على سبيل الاجمال لتحصيل الاطلاع على ذلك
وهو ان العقول كلها والنفوس السماوية وهيولاها بل صورها الجسمية ايضا يجب ان
يكون جنسها القريب ان كان هناك ونوعها منحصرا في الشخص اذ لو كان مشاركة

في الجنس او في النوع لزم ان يكون ذلك الجنس المشترك فيه مثلا معلولا لعلل كثيرة يكون كل واحد من الاشياء المذكورة معلولا علة اخرى كما بين في موضعه
قد ابطلنا ذلك كما عرفته والتأخرون ايضا قائلون بان العقول والنفوس السماوية وهيولاها انواعها منحصرة في الفرد ولكنهم لم يعترفوا بعد ذلك بكلية الجنس القريب
ايضا ولم يعترفوا باختلاف انواع الجنسية لان ذلك والجنس القريب ايضا مسئلة غريبة يتفرع على هذا الاصل فهذا اصل آخر ايضا غير المذكور ونقل الكلام عن ان
ذلك هذا الاصل ايضا انشاء الله تعالى وقد صح بهذه المسئلة بعض في غير كلام المعلم الثاني
ايضا وسبب عدم اعتراف المتاخرين بهذه المسئلة هو عدم تفطنهم بهذه الاصل
المذكور وهو امتناع صدور الاثنين عن الواحد كما قلنا من علل متعددة لمتباينة فوقعوا
في هذا القول وقالوا ما قالوا فان قلت اذا لم يكن العقول والنفوس وسائر الاشياء
المذكورة متشاركة في الجنس القريب والنوع بناء على هذا الدليل المذكور فقد تبين لك
وسره ظاهر على من تفكر في الاصول المذكورة في هذه المقالة واطلع على فروعها على
ما ينبغي ومن لم يطلع على حقيقتها كما لم ينفعه المقال فافهم فانه زاد لا سبيل الرشاد
فرع آخر ومما يتفرع ايضا على الاصل الاصيل انه لا يمكن ان يكون امران متساويان في

فلم يكن متشاركة في الجنس البعيد ايضا وهو الجوهر بعين الدليل م

مرحم

مرتبة الوجود اذ لا يمكن استنادهما الا علة واحدة لامتناع صدور الكثير الى الواحد
ويجب ايضا ان يكون للعلتين المذكورتين علتان اخريان على النحو المذكور وهكذا الى
ان ينتهي الامر الى الواحد الاول تعالى وعند ذلك يلزم احد الامرين اما التكثر في
ذاته تعالى واما صدور الشيئين عنه وكلاهما محالان وهذا الفرع ايضا اصل بل كثرة
فلا تغفل من فرع آخر يتفرع على ما قدمنا بتمامه وان يعلم ان العرض العام الموجود
في الكتب المنطقية يكون مستندا الى الجنس ابدا وبالجملة كل محمول عرضي محمول على نوعين
مختلفين مع قطع النظر عن جميع ما عداهما فانه مستند الى جنسهما المشترك فيه بينهما
والبرهان على ذلك ان الماشي مثلا الذي هو عرض عام بالنسبة الى الانسان والفرس اما
ان يكون مستندا الى الفصل الانسان او الى الفصل الفرس وكلاهما غير جائز لانه اذا
كان مستندا الى الفصل احدهما بخصوصه لا يمكن ان يوجد للآخر لعدم وجود ذلك الفصل
المخصوص في الآخر وهو ظاهر واما ان يكون مستندا الى كليهما معا في الشرع هذا
ولذلك ايضا وهذا ايضا صح لاستلزام ان يكون للنوع الواحد علتان مستقلتان وهو
مع ما عرفت فيعلم ان يكون هذا المشترك العام العرضي مستندا الى المشترك الذاتي لهما
النوعين وهو الجنس لعدم احتمال آخر فاذا قطعنا النظر عن جميع ما عداهما وذلك

من غير الواجب الله تعالى وحده اي يكونان في مرتبة واحدة من الوجود ويجب لا يكون احدهما متقدما على الآخر لا بالزمان ولا بالذات وذلك لان وجود هذين الامرين على النحو المذكور يستدعي ان يكون لهما علتان متساويتان في مرتبة الوجود م م

والفرس م

ما اوردنا بيانه فافهم ولما تفرغت عن تنقيح هذا الاصل وسائر ما ذكرنا في هذه المقالات فصرفت
كثيرة من اوقاتي لما فيها من الاراء المبتدعة وممن شغفت بايرادها ودفعها اطال الكلام
جدا والغرض اني لم اكن ممن لم يخطر ببالهم ما خطر ببالي ولقد كنت انا ايضا مثلهم في هذا
الباب بل اشد قوة منهم واضل سبيلا ثم رجعت عن طريقتهم الغير الموصلة الى
الحق لما هداني الملك بعون الله تعالى الى الحق وفهمت الباطل ان الباطل كان زهوقا وهذا
الفرع المذكور ايضا اصل عظيم بمنزلة [illegible] عظمة الحكم والموقف وينحل به شكوك
وشبه كثيرة منها الشبهة المشهورة من ابن الكمونة التي اوردها على برهان التوحيد الذي
اخترعه القدماء فهو برهان قاطع حسن وظني انه اتم البراهين المذكورة في هذا المطلب
المهم الا ان المتأخرين لا يعتقدون كذلك لظن اكثرهم ان هذه الشبهة لا مدفع عن هذا البرهان
بل عن اكثر البراهين المذكورة في هذا المطلب لورود هذه الشبهة على اكثرها في بادي النظر
فلا بد من ذكر البرهان المذكور والشبهة المذكورة ليتضح حقيقة الحال ويظهر صدق المقال اما
البرهان المذكور فهو انه اذا فرضنا واجبين مثلا فكان لهما بالذات امر مشترك هو
وجوب الوجود ضرورة كونهما واجبين وامر آخر مخصوص بكل منهما به يمتاز احدهما
عن الآخر فيلزم التركيب فيهما قطعا واما الشبهة المذكورة الموردة عليه فهي انه

لم

لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجود امرا عرضيا لهما ويمتاز كل واحد منهما عن
الآخر بخصوصية ذاته فلا يلزم التركيب قطعا وقد اضطربت الفضلاء في حل هذه
الشبهة حتى ان بعضهم شتم ابن كمونة لاجل ايراد هذه الشبهة لظنها انها ممتنع الجواب
لكن جوابه على ما اصلنا ظاهر وذلك لانه انا عرفت ان المحمول العرضي لشيء
لا لجنسه فاذا كان وجوب الوجود امرا عرضيا لهما فلا بد من ان يكون مستندا
للجنس ولكل جنس فصل بالضرورة فيلزم التركيب المذكور في البرهان وهو
ويمكن ان يجاب عن هذه الشبهة على وجه آخر غير ما ذكرنا على طريق التحقيق والبرهان
لا على طريقة ذوقية حدسية وهو انه اذا كان وجوب الوجود امرا عرضيا لم يكن الواجب
واجبا بالذات لعرضية وجوب وجوده وقد فرضنا واجبا بالذات هف تامل فيه
على قاعدة الانصاف لا على طريق الخلاف وعلى هذا يندفع هذا الاشكال وسائر الاشكالات
التي وقعت من جهة هذه الشبهة على احسن طريق واسهل وجوه كما لا يخفى ويتفرع ايضا عما ذكرنا
ايضا على ان الاصل الاصيل هو اثبات الهيولى وبيان ذلك انه اذا كان الجسم بما هو جسم واحدا
بسيطا لا يمكن ان يلزمه امران لكن الجسم بما هو جسم لا بد ان يلزمه امران احدهما قوة قبول الابعاد
الثلاثة التي لا تنفك عن الجسم ابدا والآخر قوة قبولها والشيء الواحد لا يلزمه امران فالجسم

لا يكون بسيطا محضا بل مركبا من امرين احدهما الهيولى القابلة للصورة وثانيهما الصورة
الجسمية المستلزمة للابعاد الثلثة وهذا ظاهر غير خفي على من تقرر عنده الاصل المذكور
وبذلك ثبت وجود الهيولى على احسن الوجوه بدون ارتكاب البيانات [illegible] ولم ار
ارتكبها المتاخرون في اثبات هذا المدعى فانهم ارتكبوا امورا خارجة عن اصول الحكمة لان
اكثرهم جعلوا الاتصال ذاتيا للجسم مع انه مخالف لكلامهم بانه كم باتفاق الحكماء فان اتصاف
الجسم بالاتصال فذلك بالعرض لا بالذات قطعا والاتصال الذي لازم للجسم هو ان يكون بمقدار
بحيث يمكن ان تفرض فيه حدود مشتركة وهذا المعنى من الاتصال لا ينفك عن الجسم حين
الانفصال ايضا والحاصل ان هذا المعنى من الاتصال يستلزم ان لا يكون الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى وهذا لازم للاجزاء ولا يفارقها عند الانفصال ايضا فتامل فيه فانه اصل
عظيم والمتاخرون قد غلطوا فيه كما لا يخفى على الناظر في كتبهم فلو اوردنا جميع ما
ارتكبوه في اثبات الهيولى من الامور التي يرجع الحكم ببطلان الكلام وفي هذا كفاية لاثبات
المرام وهذا الفرع يعني وجود الهيولى اصل عظيم لاستخراج مسائل كثيرة ونحن نذكر لك
بعضها على سبيل الاجمال كما هو دابنا في هذه المقالة فرع يتفرع على ما ذكرنا من ان الاتصال
الذي لازم للجسم اذا عرفت ان الاتصال الذي لازم للجسم لا يفارقه ابدا حتى حين الانفصال

ايضا

ايضا فقد ظهر فساد قول المتاخرين في اثبات الهيولى ايضا وهو ان الاتصال لما كان
ذاتيا للجسم فاذا طرء الانفصال عليه وجب ان ينعدم الجسم بالمرة اذا لم يكن فيه امر آخر
باق حين الاتصال والانفصال وهو الهيولى لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فهذا
القول منهم مع امتناع انفصال المتصل كما عرفت خلاف البديهة ايضا لانا نعلم بالضرورة ان
الجسم الواحد المنقوش بنقوش كثيرة والوان مختلفة اذا طرء عليه الانفصال لا ينعدم
اصلا لان عدمه يستلزم انعدام هذه النقوش والالوان حينئذ ووجودها ثانيا والحكم بالعدم
والاقرار بهذا مكابرة صريحة للبديهة واذا لم يكن امثال هذه الامور بديهية فلا علم لنا بوجه بديهي
اصلا فان انعدام الصورة الجسمية وهذه الاعراض حينئذ ووجودها ثانيا والحكم بالعدم بدون
اشياء بل بدون مغايرة صريحة ظاهرة قول لا يعجز التلفظ به فضلا عن ان يصدقه العقل
ويعتقده العقلاء والعجب منهم كل العجب مع انهم على ظنهم يتقنون جهة لو دل لحدة وثقب
اذ انهم لا يتحاشون من هذا القول الشنيع الذي لا يتفوه ان يعتقده الاطفال ايضا كما لا
يخفى وسبب الوقوع في هذا القول امران احدهما عدم الفرق بين الاتصال الذي لازم
للجسم والاتصال الذي ليس بلازم للجسم وهو اتصال الاجزاء وقد عرفت ان الاتصال
الذي لازم للجسم لا يفارقه حين انفصال اجزاء الجسم ايضا حتى يلزم ما ذكروه والآخر عدم التمييز

ببني معاني الوحدة وذلك لانهم لما راوا الجسم عند الانفصال انه ينعدم وحدته الاتصالية
التي تكون للاجزاء فزعموا انه ينعدم وحدته الشخصية التي اذا فرضنا اتحادهما انعدم الجسم
ايضا الجسم لكن هذا ليس كذلك لان الوحدة الشخصية باقية وذلك من حيث لا ينعدم فيها
ما دام مادته المتشخصة باقية وذلك لان تشخص الصور المادية يكون بالمادة كما بين
في موضعه وسنبين ايضا في محله وحين ثبت ان هذا الفرع فما دام تلك المادة المتشخصة باقية فتلك
الصور المتشخصة ايضا باقية من غير خلاف وهذا ايضا احد الامور التي ذكرنا انهم ارتكبوا
في اثبات الهيولي فلا تغفل وحصل من ضبط ما ذكرنا من بقاء الصورة الجسمية لا يخفى عليك
ان الواحد من حيث انه واحد لا يتكثر في ذاته لان التكثر هو التعدد والواحد بما هو واحد
لا يمكن ان يتعدد في ذاته بدون انضمام امر آخر معه وهو ظاهر بالبديهة سواء كانت وحدة
هذا الواحد جنسية او نوعية او شخصية فالجنس الواحد يتكثر بالفصول سواء كانت مادية او مجردة
الا ان صحتها في المجردة فصولها ايضا مجردة والمادية فصولها ايضا مادية والنوع الواحد
ان كان مجردا فيكون نوعه منحصرا في الفرد واما اذا كان ماديا ولا يكون نوعه منحصرا في
الفرد فتكثره بحسب الاشخاص يكون بسبب اختلاف استعدادات المادة وبيان
ذلك هو ان النوع بما هو نوع واحد لا يمكن ان يتكثر في ذاته كما مر بل يجب ان يكون
تكثره

صح

تكثره بسبب امر خارج فذلك الامر الخارج اما ان يكون فاعلا او قابلا اي مادة او
امور حالة فيها من الاعراض اللاحقة له او امرا آخر غيرها لا سبيل الى الفاعل لانه فاعل
اذ الكل الواحد لا يمكن ان يكون مستندا الا الى علة واحدة كما عرفته سابقا والى
لا يصح حصر الواحد فيلزم ان يكون هذا النوع منحصرا في الشخص وقد فرض
تكثره بحسب الاشخاص هف ولا سبيل الى ايضا الى الامور الحالة فيه لان هذه الامور
بما هي موجودة في وجود محلها وتعينه بالضرورة لوجوب تقدم تعين المحل ووجوده على
الحال وكل منها قبل وجوده وتعينه وفي سبب وجوده وتعينه فلا يمكن ان
يكون تشخصه وتكثره مستندا الى هذه الامور الحالة فيه كما لا يخفى فلا سبيل
الى ايضا الا هذا الامر الآخر الذي فرض لان الامر الذي لا يكون محلا للشيء ولا حالا
فيه فلا علاقة له بان يكون له تعلق بهذا الشيء اصلا فكيف يمكن ان يكون له مدخل في تشخصه
وتكثره لانه غير متعلق به من جميع الوجوه التي يمكن ان يتعلق الشيء بالشيء كما لا يخفى
على من له قريحة سليمة وان سلمنا ذلك لكن نسبة امثال هذه الامور يكون متساوية
بالنسبة الى هذا الشيء وغيره من الطبائع النوعية فتشخص بعض اشخاص هذا النوع
بها دون بعض وغيره من سائر الانواع ترجيح بلا مرجح وهو محال فلا بد من الاحتمالات

الكثرة الا المادة فثبت ان تكثر انواع المادية وتشخصها لا يكون الا بسبب المادة
ولذلك يكون الانواع المجردة من المادة كلها منحصرة في الفرد لفقدان المادة
التي هي علة تكثر افراد النوع الواحد وذلك ما اردنا بيانه فهو ان تشخص الصور
المادية وتكثرها يكون بالمادة فما دام المادة باقية فصورتها ايضا باقية لانه قد ذكرنا
اما التشخص الواحد فيمكن ايضا ان يتصور تكثره بسبب امور شتى كما لا يخفى على المهرة في الحكمة
الحقة والموفق لتحقيقه وهذا المختصر ليس موضع ذكرها فلا نشتغل عن هذا التحقيق فانه اصل
عظيم النفع جليل الفائدة بحيث لا يمكن بيان مهماتها كلها ولا ينبغي ايضا ذكرها اشرنا الى بعضه جملة
فافهم فتأمل فانه هو الواهب المطلق والمفيض بالحق وفصل آخر اعلم ان البيان الذي
في اثبات بقاء الصور الجسمية حين الانفصال هو ان علتها ثابتة غير متغيرة اصلا وبيان
ذلك ان وجودها مقدم على الصورة النوعية المتممة للجسم التي تتقدم بالذات على الحركة
لان الجسم لا يحصل له الحركة الا بعد كونه تاما وبعد تحقق وجود الحركة يتحقق وجود التغير
فوجود الصورة الجسمية مقدم على وجود المتغيرات بمرتبتين اذ لا يمكن وجود المتغير في هذه
المرتبة فهي بالضرورة ثابتة وعلتها ايضا بطريق الاولى واظهر في البدو النظر اما عقل
او نفس فكيف يمكن ان يتصور انعدامها حين الانفصال ولو انفصلت انفصالات

غير

غير متناهية فهي مع بقاء علتها وان لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل قطعا ثم اعلم انه
من هذا البيان بعينه يظهر فساد الرأي المشهور من اكثر المتصوفة وهو تجدد الامثال و
هو عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات في آنين ويصرحون ان الموجودات كلها
تعدم راسا في كل آن ويتجدد امثالها في آن آخر بعده وهكذا الى غير النهاية وبيان
فساد ذلك ان العقل الاول مثلا اذا انعدم يلزم احد امرين هما اما تخلف
عن علته التامة وهو الواجب وكلاهما ممتنع شرعا واما عدم علته ايضا وهي ايضا
ايضا وكلاهما محالان بالضرورة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفي ابطال تجدد
الامثال طرق اخر كثيرة لكنه ليس ههنا موضع ذكرها فافهم وتأمل فان هذا البيان
اصل عظيم النفع جليل الفرع كثير الفائدة كما لا يخفى في تفرع على هذا الفرع آخر تقدم
اخر على اثبات الهيولى اذا ثبت ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ظهر لنا ان في
الجسم شيئا قابلا لشيء آخر وذلك الشيء قد يحصل للجسم بعد ما لم يكن موجودا فيه و
لا نعني بذلك الا الحركة على المعنى الذي يشمل الكون والفساد ايضا فثبت وجود الهيولى
في الجسم ان الجسم قابل للحركة ولما انجر الكلام الى ذكر الحركة فوجب ان نتكلم فيها لانها
مسألة مهمة دقيقة غامضة جدا وقد زلت فيها اقدام الافهام اعلم ان الحركة على الرأي

دفعيا له

لحق بي كيفيته تغير بعض المتغيرات فان الاخر على ضربين احدهما ما يكون دفعة كما يكون
في الكون والفساد والآخر ما يكون على سبيل التدريج وهو الحركة وحدها كما ع ارسطو
طاليس هو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وشرح هذا الحد على ما
فهمنا هو ان المتحرك له كمالان احدهما هو ما ينتهي اليه الحركة وهو ما اليه الحركة كالمكان
الخاص الذي يسير اليه الحركة اذا كانت الحركة مكانية مثلا وثانيهما فهو نفس الحركة وهو
متقدم على الكمال الذي ذكرنا اولا فالحركة اذن كمال اول لما بالقوة وهو للمتحرك فانه
اول ما يحصل للمتحرك من الكمالين هو الحركة ثم ما اليه الحركة واما فائدة قيد من حيث هو
بالقوة فهي ان موضوع الحركة اذا اخذ لا من جهة انه بالقوة بل من جهة انه بالفعل
لم يثبت له الحركة اصلا فان الحركة تعرض للشيء اذا كان له قوة واما اذا ارتفع القوة
عن الشيء كالعقل مثلا فلا يعرض له الحركة قطعا وكالجسم ايضا مثل اذا فرضنا متمكنا
كاملا من جميع جهاته بحيث لا يتصور فيه قوة اصلا في المكان ولا في الصورة
ولا في غيرها من الامور الممكنة اللحوق للجسم فانه لا يمكن ان يعرض له الحركة اصلا
ولهذا القيد ايضا فائدة اخرى يخرج بها الكون والفساد وهي ان الحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بالنسبة الى ما اليه الحركة فان اوليته هذا الكمال

اذا م

الذي

الذي هو الحركة يكون بالنظر الى ما هو بالقوة اي الكمال الثاني فهو ما اليه الحركة فانه
اذا لم يكن هذا الكمال الثاني بل يكون كمالا واحدا كما يكون في الكون والفساد
لم يكن الحركة كمالا اولا قطعا فافهم هذا ما فهمنا من هذا الحد وقد فهم اكثرهم على نحو
آخر وحاصل ما يقولون انه انما اشترط فيه من حيث هي بالقوة في الحد لان القوة
فصل الحركة فيكون ذاتيا للمتحرك شيء ما بالقوة وعلى هذا يلزم ان يكون الحركة تدريجي
الوجود وهو فاسد كما مر ومع هذا الكلام بلا فصل فلا تغفل وايضا يلزم ان
يكون الحركة الواحدة دائما شيئا ما بالفعل وشيئا ما بالقوة فلما لم يكن انفصال الوجود
بالعدم بالضرورة وجب ان يكون للفعل والقوة اما موضوع واحد فيلزم لزوم
الاستحالة في البسيط او موضوعان موضوع للفعل وموضوع للقوة فيلزم
ان يكون للحركة اربعة اجزاء واستحالة هذه كلها ظاهرة كما لا يخفى ثم اعلم ان الحركة
على الحركة التدريجي ولا يمكن ان يكون تدريجي الوجود كما زعم المتأخرون ولا يكون
ايضا متدرجة في شيء اما انه لا يكون تدريجي الوجود فلانها اذا كانت كذلك لزم
ان يكون الحركة نفس ما اليه الحركة فان ما اليه الحركة هو الذي يحصل وجوده للمتحرك
على سبيل التدريج الذي هو نفس الحركة فاذا فرضنا الحركة ايضا كذلك لزم ان يكون ما اليه الحركة

نفس م

يكون م

هف لا يخفى فانه قد بين الفرق بين الحركة وما منه الحركة وغير ذلك من الامور اللازمة
للمتحرك كما هو مذكور في كتاب الشفاء مفصلا وبعبارة اخرى اذا حصل وجود الحركة
على سبيل التدريج لزم ان يكون للحركة حركة اخرى لان التدريج عين الحركة كما عرفت
وننقل الكلام على هذه الحركة فان كانت هي ايضا تدريجية الوجود يلزم ان يكون
لها ايضا حركة اخرى وهكذا الى ان يتسلسل وهو مح فيجب ان يكون الحركة دفعية الوجود
وهو المقصود واما انه لا يمكن ان يكون الحركة متدرجة ايضا في شيء ما فلانه بسبب الحركة
يكون الشيء متدرجا متغيرا في شيء آخر كالجسم مثلا فانه بسبب الحركة متدرجا متغيرا في
متحركا في المكان فاذا فرضنا الحركة متدرجة في شيء لزم ان يكون الحركة متحركة بحركة
هف وبسبب هذا الغلط عدم تميزهم بين مبداء الاشتقاق والمشتق فجعلوا مبدا الاشتقاق
مشتقا ولا يخفى ذلك لان مبداء الاشتقاق لا يصير مشتقا من نفسه ابدا كما ان المشتق ايضا
لا يمكن ان يكون مبداء الاشتقاق نفسه ولما طال الكلام في الحركة من غير ارادة
منا فيجب ان نضيف عليها ايضا بيان امتناع الحركة في الجوهر فانه ايضا مسئلة
ضرورية نافعة جدا وقد ذهب اليها طائفة من الفضلاء مع ظهور بطلانه في الاستعمال
وبيان ذلك انه اذا فرضنا شيئا يتحرك في ذاته وجوهره من مبداء معين الى منتهى

خاص

خاص لوجوب هذين الامرين في الحركات المناسبة فلا يخ المتحرك في منتهى الحركة
من انه هو ما كان في مبدا الحركة بالشخص او غيره فان كان في المنتهى هو ما كان
في المبداء بالشخص فلم يتحرك اصلا بل كان ساكنا وقد فرضناه متحركا هف وان
كان في المنتهى غير ما كان في المبداء بالشخص فلم يتحقق الحركة ايضا لان بقاء المتحرك
بالشخص واجب في كل حركة كما بين في موضعه هف ايضا وعلى نحو آخر اظهر واسلم
واكثر استعمالا مما ذكرناه وهو انه اذا فرضنا شيئا متحركا في ذاته وجوهره يجب ان يكون ذاته
وجوهره غير ذاته وجوهره حتى يمكن ان يتحرك من المتحرك فيه لان ما فيه الحركة يجب ان يكون
غير المتحرك كما بين في موضعه ويلزم ايضا ان يكون المتحرك باقيا بالشخص وغير باق
ايضا اما بقاؤه فلوجوب بقاء المتحرك بالشخص في كل حركة كما عرفت واما عدم
بقائه فلانه متحرك في ذاته وجوهره فلا يكون ذاته حاصل الوجود ويلزم ايضا
ان يكون عاريا من ذاته ويخرج من ذاته ويتحرك في ذاته وينتهي الى ذاته ومع ذلك
يجب ان لا يكون غير خارج من ذاته لوجوب بقاء المتحرك بالشخص واستحالة هذه اظهر
من الشمس في رابعة النهار ولا يمكن تصورها في الذهن ولا ينبغي ان يتعلق بها فضلا في
الاعتقاد وبها كان يجوز فانهم تأملوا جدا فان هذه الاغلاط التي ذكرناها مسائل من غير

غيره لا يوجد مثلها في كتبهم المعتبرة ايضا وفرع آخر وهو مما ذكرنا سابقا ان لكل متحرك محركا

غيره وذلك لان المتحرك من حيث هو متحرك شيء واحد قابل للحركة بالقوة قبول الحركة ولا يمكن

ان يكون بالقوة فاعل الحركة ايضا لان الشيء الواحد لا يمكن ان يلزم امران كما عرفته مرارا

فللمتحرك محرك غيره ولذا ايضا محرك آخر اذا كان متحركا وهكذا الا ان ينتهي الامر الى

محرك غير متحرك والحاصل انه اذا ثبت الحركة ثبت المحرك وينتهي ذلك الى اثبات المبدأ

الواجب تعالى شانه ويتفرع على الحركة وجود الزمان وما يتعلق به من المسائل الطبيعية

كما هو مذكور مشروحا في كتاب السماع الطبيعي وكل ذلك موقوف على انه اي سواه

متفرع على الاصل الاصيل فقد علم من هذا ومما ذكرنا سابقا من الفروع المتفرعة على هذا

الاصل ان اكثر المسائل الحكمية يمكن ان يتفرع عليه فعليك بعد هذا وحينئذ اولا

هذا الاصل مع اما ذكرنا من جميع الفروع التي يمكن ان يتفرع عليه مفصلا بل ذكرناها

دستور ام

لتحصل لك ملكة في استخراج مسائل اخرى غير ما ذكرناها تامل فانه هو الملهم للصواب اصل

آخر ينبغي ان يعلم ان الموجود بما هو موجود ينقسم اولا بحسب بادي الراي وظاهر النظر

الى قسمين احدهما واجب الوجود تعالى شانه والآخر ممكن الوجود ثم ممكن الوجود ينقسم

ثانيا الى الجوهر والعرض والجوهر ينقسم الى الاجناس ثم الى الانواع المندرجة تحت تلك الاجناس

الا

وبيان ذلك بحيث يسهل الامتثال هو انه لا شك في وجود موجود بالضرورة فذلك الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا

لكونه ممكنا ان يكون واجبا لان معنى الموجود مطلقا سوى نفس الوجود اي يكون الوجود زائدا عليه وكذا كان

الوجود زائدا عليه لا يمكن ان يكون واجبا والالزم ان يكون الشيء علة لوجوده ولا حاجة ذلك بحث ان

يكون وجود الواجب عين ذاته فيجب ان يكون الموجود مطلقا ممكنا محتاجا الى غير الممكن وهو الواجب

الا ان يجعل القسمة الى النوع السافل وكذا العرض ينقسم كذلك الى اجناسه العالية وانواعه

الى ان ينتهي الى النوع السافل كما هو مشروح على التفصيل المشهور اذا تحققت

هذا وعرفته حق المعرفة فينبغي ان لا تنسى بان تعلم ان الواجب تعالى شانه لا يكون

جوهرا ولا عرضا ولا جنسا ولا غير ذلك من الامور السلبية عنه تعالى وذلك لانه اذا

في القسمة المذكورة ان الواجب تعالى قسيم للممكن وهذه احكام الممكن فقد ثبت لك ثبوتا

اوليا ان الواجب تعالى لا يكون شيء من هذه الاشياء كلها ويكون منزها عن هذه النقائص

كلها لان قسيم الشيء لا يمكن ان يكون قسما له حتى يمكن ان يصير بهذه الاحكام جزئيا والا لزم

ان يكون قسيم الشيء قسما له وهو محال قطعا وهذه قاعدة حسنة واصل عظيم محصل محقق

القدماء يثبت منه جميع هذه السلب المذكورة مرة واحدة من غير احتياج الى التوضيح

لكل واحدة منها كما فعل اكثر المتأخرين فانهم يستدلون على كل واحدة من هذه المطالب

بدليل آخر وهذا ما فيه من البيانات المتطاولة الغير الضرورية لمقصدة آخر وهو انه

يستلزم الكثرة في ذاته تعالى وبيانه على الاجمال انه يجب ان يرجع السلوب كلها الى سلب

واحد وهو ايضا يرجع بالاخرة الى وجوب الوجود او لم يرجع السلوب الى سلب واحد

واحد لزم الكثرة في ذاته تعالى لانه لا فرق بين ثبوت الامور المتكثرة له تعالى في استلزام الكثرة

فكان الواجب ما قسم حاربه

مفهوم الوجود بهذا المعنى

ثم الموجود اما موجود في

الموضوع وهو العرض

واما موجود لا في الموضوع

وهو الجوهر الى آخر العبارة

علمت ... فانه

تحقيق شريف

منه

وبين سببها عنه بالضرورة لانه تعالى لا يمكن ان يكون من جهة وذلك من جهة اخرى

كما يكون ثبوت شيء بالشيء من جهة وثبوت شيء اخر له يكون من جهة اخرى فلا فرق

بينهما في استلزام تعدد الجهات كما لا يخفى على من له قريحة سليمة فيلزم الكثرة في ذاته

عن ذلك علوا كبيرا وانت اذا عرفت الطريقة هنه فقد حصل لك الفراغ عن بيان

هذه المطالب من تلك البيانات المتطاولة الغير الضرورية وعن هذه المقالات

المستلزمة للكثرة في ذاته تعالى فلا تغفل عن هذا الاصل فان خير الكلام ما قل

ودل اصل اخر قليل المؤنة كثير المعونة انا نعلم بالضرورة ان كل طبيعة محتاجة

في نفسها الى شيء آخر فكما انه يجب تاخر افراد هذه الطبيعة اذا كانت لها افراد

عن هذا الشيء المحتاج اليه كذلك يجب ان يكون هذه الطبيعة ايضا متاخرة عنه لما

انه لو جوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه مثلا اذا كان طبيعة الالف

حيث انها الف محتاجة الى ب مثلا فكما ان كل فرد من افراد الالف يجب ان يكون

متاخرا عن ب كذلك طبيعة الالف يجب ان ايضا متاخرة عن ب ضرورة ان علة

تاخر افراد الالف عن ب انما هي طبيعة الالف بما هي طبيعة محتاجة الى ب فطبيعة

اولى بان تتاخر عنه افراد ها فيجب ان يكون ايضا متاخرة عن ب فتعقل كما لا يخفى

فرع

فرع ويعلم مما ذكرنا ان الطبيعة الصورة الجسمية ايضا ينبغي ان يكون متاخرة عن الهيولى

بالذات كما ان افرادها كذلك باتفاق القدماء والمتاخرين لان الطبيعة الجسمية على

طبيعة الجسمية محتاجة الى الهيولى وعدم تاخر افرادها ايضا عن الهيولى من احتياج تلك الطبيعة

اليها لا غيرها ولو لم يكن طبيعتها محتاجة الى الهيولى متاخرة عنها لم يكن افرادها ايضا محتاجة

اليها ومتاخرة عنها والحاصل ان افراد الطبيعة تابعة للطبيعة مقتضيات فاذا كان

الطبيعة محتاجة الى الشيء فافرادها ايضا كذلك والا فلا فظهر ان الطبيعة الجسمية لكونها

طبيعة محتاجة الى الهيولى يجب ان يكون متاخرة عن الهيولى متاخرا عن المحل العلة وهذا

خلاف المشهور او المشهور بين المتاخرين حيث ان الهيولى متاخرة عن الطبيعة الجسمية

ومتقدمة على افرادها بزعمهم ان الطبيعة الجسمية جزء العلة التامة للهيولى كما هو مذكور

في كتبهم مشروحا لكن بناء على ما اصلنا ظهر ضعف هذا الراي ظهورا بينا وظهر ان الامر

على خلاف ذلك لانه على ما ذكرنا يجب ان يكون الطبيعة الجسمية متاخرة عن الهيولى والهيولى

متقدمة عليها مستلزمة لها ولذلك صارت الهيولى معلولة للعقل من غير واسطة والصورة

ليست كذلك كما بين ذلك في كيفية صدور الاشياء عن الواجب تعالى شانه في رسالة اخرى

وبناء على ما اصلنا ايضا ينحل شكوك وشبه كثيرة منها الدور الذي يلزم على انه ما للصورة

بجسمية وبيانه على الاجمال انه اذا كانت الهيولى معلولة محتاجة الجسمية الصورة
بجسمية وتلك الصورة ايضا محتاجة الى الهيولى بوجه ما فيلزم الدور وقد استصعبوه
جدا وتحير اكثرهم في دفعه وانا ايضا كنت من المتحيرين فيه سنينا كثيرة وقد صنفوا
ايضا في مقالات طويلة وبيانات كثيرة لكن لا طائل تحتها وانا رايت اكثرها
لكثرة البركات لي في حل هذه الشبهة حتى الحمد بتوفيق الله تعالى بعد النظر ما ذكر
اذ دفعه بحلها ما اصلناه ظاهر غير مستصعب اصلا وذلك لان الهيولى لا يكون محتاجة
الى الصورة احتياجا في قوامها ولا في تشخصها ولا في شيء من الاشياء سوى استلزام
الصورة والصورة محتاجة اليها احتياج الحال الى المحل كما عرفت فلا يلزم الدور
فتامل فيه اصل آخر اعلم ان المهية من حيث هي ليست الا هي وهذا اصل مقرر مشهور
عندهم لا يخالفه احد لبداهة هذا الحكم وذلك لان كل شيء من حيث هو هذا الشيء
لا يكون الا هذا الشيء ويتفرع عليه فروع كثيرة عظيمة النفع تتحير به العقول الكثيرة
المتحكمة في تصادم افكار الجهال وتزاحم مقال اهل الجدال وانا اشير الى بعضها اجمالا
لما فرع اذا كانت المهية من حيث هي ليست الا هي فالمهية الموجودة في الخارج ما يكون
مهية فقط في الخارج او يكون مهية مع وجود في الخارج فان كانت في الخارج مهية

فقط

دفعه

لاجل اشارة الى الان

فقط فلا يكون موجودة لان المهية من حيث هي ليست الا هي كما عرفت وقد فرضناها
موجودة هف وان لم يكن في الخارج مهية فقط بل يكون مهية مع وجود فيلزم
ان يكون الوجود في الخارج مع المهية لا بمعنى ان يكون موجودا في الخارج حتى يلزم
التسلسل في الوجود بل بمعنى انه يوجد في الخارج لما عرفت من ان هو مبدأ الانتزاع لا
يمكن ان يكون مشتقا ابدا وبذلك ثبت ان المهية الموجودة في الخارج متصفة بالوجود
في الخارج لا في الذهن كما هو مذهبهم جميعا وغاية ما يقولون في هذا المقام ان المهية
في الخارج لا يكون مهية من حيث هي حتى يلزم ان لا يكون الا هي بل يكون مهية موجودة
فلا يلزم المحذور المذكور ونحن نقول اذا كانت المهية في الخارج مهية فقط بدون
امر آخر معه فلا يكون في الخارج الا هي فالفائدة في قولهم انها مهية موجودة فانه قول
محض بلا معنى اصلا وكيف يمكن ان يحمل الموجود عليه مع انه في الخارج موضوع
فقط بدون محمول اصلا فمن اين هذا الحمل وكيف يجوز العقل عقد القضية من موضوع
فقط بدون المحمول وهذا شنيع جدا نعم يمكن ان يتلفظ بهذه الالفاظ الموهمة
لارادة المعنى لاجل الرفع في المحافل ونشر الاغراض النفسية كما هو داب الجمهور
من دون قصد المعنى منها بل لا ينبغي للعاقل ان يتلفظوا بهذه ايضا

اذ لا جل مر

ثم خول هذه الاقوال في الكتب الحكمية تشوش اليقين والتبس الحكم بالسفسطة والتعجب
منهم انهم كيف يجوزون حمل المشتق على شيء بدون قيام مبدا الاشتقاق بذلك
الشيء وهذا من قبيل كون المقيد بدون المطلق واشباه ذلك من نظائره فان جاز في
مفهوم الموجود حمل المشتق مع عدم مبدا اشتقاقه فلم لا يجوز ذلك في سائر
المفهومات ايضا مثلا لم لا يجوز ان يحمل على الجسم انه ابيض بدون قيام البياض
بذلك الجسم وليت شعري انه لم يحكم بذلك في مفهوم الموجود ولا يحكم في سائر المفهومات
مع عدم المغايرة بينهما في هذا الباب والحاصل انه لا فرق في امتناع هذا الحمل
بين الموجود وبين سائر المفهومات بالبديهة لانه اذا امكن ان يحمل مفهوم المشتق
على شيء بدون قيام مبدا اشتقاقه بذلك الشيء فقد امكن حمل الابيض مثلا
على الجسم بدون قيام البياض به وان لم يجز ذلك فلا يجوز ايضا في الموجود وادعاء
الفرق بين الموجود وسائر المفهومات في ذلك مع بداهة عدم الفرق تعسف ظاهر كما
لا يخفى فاذا الوجود مع الماهية في الخارج فيجب ان يتصف الشيء بالوجود في الخارج

كان مر

لانه يمتنع ان يكون الشيء موجودا خارجيا مع عدم الوجود في الخارج كما انه
لا يمكن ان يكون الجسم متحركا خارجيا بدون حركة في الخارج وهذا هو من الانتفاء

في الخارج ولا فائدة في ان يقال ايضا ان الماهية الموجودة في الخارج يكون بحيث
يمكن ان ينتزع العقل منها الوجود لانا نقول بازاء لفظ الحقيقة اما ان يكون في الخارج
الماهية امر ما او لا يكون فان لم يكن معها امر ما في الخارج في الماهية يكون وجودها في
الخارج فكيف يمكن ان يتصف بما لا يكون فيها وكيف يمكن ان ينتزع العقل منها ما لا
يكون فيها وهو ظاهر بالبديهة وان كان مع الماهية بازاء لفظ الحقيقة امر ما في الخارج
فلم لا يكون هو الوجود فثبت ما ادعينا ان الوجود يكون مع الماهية الموجودة في الخارج حقا
لانا لما وما قيل من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فهو معقول في اهل العلم
من المطالب دون البسيط التوى كما في كتابي ذلك في كتاب البرهان من المنطق فما يحل
ولا تغفل من هذا فانه ايضا اصل عظيم فرع اعز وما يتفرع عليه قلنا في الاصل
المذكور وفرعه ان الامور الاعتبارية التي يتلفظون بها لا يكون اما من ان
الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما ولا واسطة بين الوجود والعدم
باتفاق العقلاء فهو اول الدلائل فالامور الاعتبارية التي يقولون بها لا يخلو
من انه اما ان يكون بازاء هذه الالفاظ معاني في الاشياء الموضوعة لها او لا يكون
كذلك فان لم يكن لها معان في الاشياء بل يكون الاشياء اشياء فقط فلم يكن تلك الامور

موجودة فيه ولا اتصاف لها اصلاً لان المهية من حيث هي ليست الا هي كما عرفت

فان كانت لها معان فرقان شيء، والتصف الاشياء بها فهي موجودة بالضرورة لا

لا يمكن ان يكون الشيء متصفا بما لا يكون فيه ويكون الشيء شيئا آخر مع عدم ذلك

الآخر فيه مثل ان الشيء متحيز امع عدم تحيز والجسم متحرك امع عدم تحركه وهذه كلها

بديهية اولية لا ينبغي لاحد ان ينكرها فضلا عن الفضلا ولا فائدة لقولهم ان المهية

بحيثية التي يمكن ان يتصف بما ليس فيها او ينتزع العقل منه ما لا يكون فيه كما عرفت ذلك

في الوجود فثبت ان القول بالامور الاعتبارية انما هو لفظ فقط ليس له معنى محصل

فهي اذن اما ان يكون معدومة كانياب الاغوال واما ان يكون موجودة في الخارج

فتأمل اعلم ان هذا الفرع قريب المال من الفرع السابق والفرق بينهما ان الدعوى

في الفرع السابق مخصوص بالوجود وفي هذا الفرع شامل لجميع الامور التي يقولون

باعتباريتها وانتزاعيتها وانما بينا في الفرعين دون فرع واحد لتتضح المرام

في غاية الجلاء ولكراره ولا يبقى فيه خفاء والتباس كما التبس على اكثرهم هذا

الوقوع في هذه الامور امران احدهما عدم التأمل في اصل المذكور والآخر

القول بالوجود الذهني وتجويز اتصاف الاشياء بما ليس فيها في الذهن ولا

عليك

يكون هو

كذا او حيثية كذا الا انه لا يمكن ان يكون بالحيثية هو

كلام في ابطال الوجود الذهني

عليك ان القول بالوجود الذهني ايضا من قبيل هذه الاقوال المذكورة ومن الاغلاط

المشهورة بين الجمهور فلا بد لنا ان نذكر حالها من الدقة فانه ايضا من الامور

الضرورية المهمة كلام في ابطال الوجود الذهني هذا البيان موقوف على مقدمتين

احديهما بديهية وهي انه اذا كان العلم بحصول الصورة في الذهن فلا بد منه من

ان يكون الصورة العلمية من الشيء من نوع هذا الشيء مثلا اذا اردنا تحصيل

معرفة نوع من انواع الجوهر فشرط ان يكون صورته العلمية من هذا النوع بالضرورة لا

موجودة من الوجوه ومعرفة الانسان من صورة الفرس وهذا اشكال اذا اردنا معرفة

شخص من اشخاص الانسان كزيد مثلا فينبغي للعرف ان يكون له خصوصية هذا

الشخص دون شخص آخر غيره حتى يحصل لنا المعرفة بهذا الشخص وان لم يحصل كذلك

بل تذكر لنا صفات شخص آخر كعمرو مثلا لم يكن لنا حصول معرفة زيد اصلا وهذا ظاهر

بالبديهة والمقدمة الثانية قطعية وهي انها يجب ان يكون لكل واحد من الصور

المادية مادة مخصوصة مستعدة لها ولا يمكن حلول هذه الصورة في غير هذه

المادة المخصوصة وهذه المقدمة مبرهنة مقررة عندهم ليس ههنا موضع

ذكرها اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة الذهنية من النار مثلا يجب ان يكون

الخارج

من نوع الى رجل لا يشاء موقد النار من الماء مثلا كما عرفت في المقدمة الاولى
يجب ايضا ان يكون لهذه الصورة النارية الذهنية مادة مخصوصة بها مستعدة
لها لمكن حلول هذه الصورة فيها كما علمت في المقدمة الثانية فاذا كان ذلك
كذلك وحصلت صورة النار في الذهن فلم يحرق الذهن مع انها صورة مادية
حارة في مادتها المخصوصة لما كان يحصل تلك الصورة التي رحيمة من النار اذ لا منافاة
بينهما في شيء من الامور لا في الصورة والحقيقة ولا في المادة ايضا قطعا ولا
فائدة لقولهم ان شرط الاحراق هو الوجود الخارجي وذلك لان لوازم المهية
لا يمكن انفكاكها من الموجود لا في الذهن ولا في الخارج فان جاز انفكاك لوازم
المهية في الذهن لجاز انفكاك الزوجية ايضا من الاربعة الذهنية وهو محال قطعا
فهذه ايضا كذلك لعدم الفرق بينهما هذا مع ان الصورة النارية التي يقولون
انها صورة ذهنية لا يكون ذهنية الا بحسب القول فقط لانها صورة خارجية
قطعا اذ لا فرق بين هذه الصورة النارية التي حلت في الارواح الدماغية
علاوة انهم وبين سائر الاشياء الحالة في تلك الارواح مع انهم لا يقولون ان هذه
ايضا موجودات ذهنية وهذه الاشياء مثل الالوان الحالة في الرطوبات الدماغية

والاخلاط

والاخلاط كالحمرة التي للدم والصفرة التي للصفراء فلو كانت هذه الاشياء من
الموجودات الخارجية وتلك الصورة النارية من الموجودات الذهنية مع انهما شريكان في
انهما امران حالان في الارواح الدماغية ورطوباتها وادعاء الفرق بينهما
مكابرة صريحة كما لا يخفى على المنصف فظهر ان القول بالوجود الذهني شنيع جدا ولا يجتمع
الاقرار به مع العقل المستقيم لانه يستلزم تجويز ذلك حصول جبل احد وهو في جوف
البحر واما قولهم ان مقدار الصورة الذهنية يكون اصغر من الصورة فلا يلزم المحذور
المذكور فقول مردود ليس لهذا المختصر موضع بيانه لكن ما ذكرنا في هذا الباب
كاف لاولي الالباب لكنهم يتحاشون عن هذا كل التحاشي لان اكثر ادلتهم المبتدعة
مبنية عليه وبه يدفعون الاشكالات الواردة على مذهبهم كعلمهم [illegible]
كاذبة في نفس الامر صادقة عندهم في بعضها اثبتناه بالبرهان وبالجملة ان الوجود
الذهني اساس عظيم لبناء اعتقاداتهم وآرائهم ولا يمكنهم نفيه لاستلزام ذلك
انهدام بنيان معرفتهم ومذاهبهم ولا يمكنهم اثبات ما اثبتوا من المطالب
الحقة بطريق آخر ودفع الاشكالات الواردة على بعض المسائل على نحو آخر
فوقعوا في هذا القول لجمودهم في اتباعهم ترك الاجتهاد ويتبعون من

ص

انتهى شرح ص

هذا الرأي ويتعجبون منه مثل تعجبنا منهم ولو ذكرنا المقدمات التي اوردوها
على سبيل النقض والاشكالات التي على ظنهم لا تندفع الا بالوجود الذهني
ثم اشتغلنا بابطال جميعها لطال الكلام جدا وصار هذه المقالة كتابا كبيرا
كما قال المولى المعنوي قدس الله سره العزيز كرنويسم شرح آن بي حد شود مثنوى
هفتاد من كاغذ شود تنبيه مؤيد لما استنبطناه فذكرنا ما قصدناه واذ قد بان و
ظهر لك وتقرر عندك حال الوجود الذهني وبطلانه فقد ظهر بطلان قولهم المذكور
سابقا في الوجود ظهورا يقينيا غير ان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الذهن
لانه اذا لم يكن للوجود الذهني معنى اصلا فاتصاف الماهية الموجودة في
الخارج بالوجود في اي ظرف يتحقق وعلى اي نحو من الانحاء يمكن في الواقع
لانه لا يمكن اتصافها في الخارج بناء على مذهبهم ولا في الذهن ايضا لامتناع
الوجود الذهني كما عرفت فالماهية الموجودة موجودة في الخارج مع عدم اتصافها
بالوجود اصلا لا في الخارج ولا في الذهن وح لم يصدق عليها انها معدومة
ويصدق عليها انها موجودة وهذا شنيع جدا وان لم يكن امثال هذه الاقوال
شنيعة فلا يكون في العالم قول شنيع اصلا فثبت ان اتصاف الماهية بالوجود في الخارج

لما

لما قلنا سابقا ولامتناع الوجود الذهني فلا تغفل فرع آخر اذا ثبت ان
الوجود مع الماهية في الخارج ثبت ان الوجود لازم للماهية في الخارج بمعنى انه تابع
لها لان وجود الشيء فرع الشيء وتابع له بالضرورة فاذا كان الوجود تابعا للماهية وفرعها
صح ان يتعلق جعل الجاعل اولا وبالذات بالماهية ثم يلزمها الوجود لانه يمتنع
بالبديهة ان يجعل الجاعل اولا فرع الشيء ولازمه ثم اصله وملزومه اذ لا يلزم ان يكون
لازم اللازم ملزوما وهو ح وهذا مثل ان يجعل الزوجية قبل الاربعة ومثل
ان يجعل البناء اعلا البيت الفوقانية ثم البيت التحتانية وهذا كما ترى
فظهر مما قلنا ان الماهية مجعولة دون الوجود كما ذهب اليه طائفة من الفضلاء وقد
وضعت اللغات المتداولة ايضا مبنية على جعل الماهية دون الوجود كما يقال فلان
يحرك يده ويكتب اي يجعل الحركة والكتابة دون ان يقال فلان يعطي الوجود
للحركة والكتابة او يقال فلان يصير الحركة موجودة وكما يقال ايضا في اللغة
الفارسية حركت ميكنم وكتابت ميكنم دون ان يقال حركت را موجود ميكنم
يا وجود بحركت وكتابت ميدهم والبديهة شاهدة لصحة ما يقولون وصدق
ما ينطقون به وكذب ما لا يقولون وكذا سائر اللغات المتداولة بينهم

الملزوم ح

الجمهور كاللغة التركية ايضا كما يقال فلان ايش ايلارم اي ححت الفعل الفلاني
دون ان يقال فلان الشيء وجود ويردوم اي اعطيت الوجود للفعل الفلاني وامثال هذه
لا يخفى على من تتبع اللغات وتفكر فيها حق التفكر ولا يخفى عليك ان التنبيه من جهة وضع
اللغات في بيان المطالب العقلية ليس بخفي فيه على الاكثر لان وضع اللغات من وضع
معقول اصيل ولا يكون جزافيا فلنذكر في هذا الباب كلاما يجلي ليحصل الاطلاع
على ذلك كلام جلي في بيان وضع اللغات اعلم ان اللغات المتداولة بين جماعة منهم
من الامم لكونها لغات خاصة مصطلحة بينهم مبنية على ان الحجة القاهرة الناقصة لا يلزم
ان يكون موافقة لما في نفس الامر بل يكون مطابقته على ما وضعوا وموافقة لما اصطلحوا
خطأ كان او باطلا وهذه مثل اللغات المتداولة في بعض رساتيق البلاد واما وضع
اللغويين المعروفة المسكونة جزوا اللغات العامة المتداولة بين الامم كثيرة و نطقت
بها الاحزاب المتفرقة العظيمة فاكثرها يجب ان يكون موافقة لما في نفس الامر و
مطابقة لما في الواقع اللهم الا ان تغير بعض وضعها الاصلي ويطرق عليها
التحريف بسبب اصطلاح حدث بين جماعة خاصة منهم او امر حدث سبب اهل او
غير ذلك من الاسباب الباعثة على تحريف اللغة عن وضعها الاصلي لان وضع اللغة

اما ان يكون باجماع امم كثيرة على هذه اللغة المتداولة بينهم او بوحي الى نبي مرسل
الى امته وعلى كلا التقديرين يجب صحتها وصحة وضع الالفاظ بازاء المعاني وموافقتها
لما في نفس الامر لان الوضع على الاكثر يجب ان يكون تابعا للطبع مقتضيا بالذات
على تقدير ان يكون الواضع نبيا فهو ظاهر لوجوب عصمته عن الخطا وصحة هذا
في وضع المعاني بين الناس ومطابقتها وصحة عللها في الواقع بالضرورة واما على تقدير
الاجماع فهو كذلك لامتناع ان لا يكون في مثل هذا الاجماع الذي وقع بين الامم
كثيرة عقلاء وفضلاء عقلا وعادة فيجب صحتها وصحة وجودة ما صنعوه
من وضع اللغات وغيره من الامور الناشئة عن اجماع امم كثيرة كما لا يخفى والغرض من هذا
الاطناب ان يعلم ان التمسك باللغات في المطالب العقلية لا يبعد جدا عن طريق
العقل وقانون التعليم لانه يجب تفهيم المطالب الدقيقة بمجرد هذه التنبيهات و التحصيل
تفهيم من في اللغات على ما هو عليه سيما اذا كان المطلب بديهيا مثل ما ادعينا بيانه
فانه وان لم يكن بديهيا لم يكن ايضا اخفى من لوضوحه وظهوره على من اتصف
بالانصاف بل قد ثبت المطالب العظيمة بمجرد شرح الاسم وتفسير الالفاظ
على الوجه الاتم وهذا مثل الملاء لان ابطال المثل اعلى طرق يحصل لنا بخفي بيان

بوحي هم

باعرضي

عن هذا اللفظ وشرح هذا الاسم وبيان ذلك هو ان الخلاء عند القائلين به عبارة
عن مكان خال عن الشاغل واذا فتش عن هذا القول حصل مناقضة آرائهم وذلك لان
المكان يلزمه الطول والعرض والعمق بالبديهة فكيف يمكن ان يتصور الخلاء
مع وجود الطول والعرض والعمق التي بعينها الابعاد الثلثة التي للجسم افلا نعرف
بالجسم الا ما له هذه الابعاد وكيف لا يلزم التداخل من وقوع جسم آخر في هذا
المكان الخالي عندهم فانكار هذا مكابرة صريحة فالقول بالخلاء لا يكون الا بحسب
اللفظ لان معناه عين الملاء كما عرفت ولذلك قد اكتفينا في ابطال هذا الرأي
بمحض هذا البيان المذكور بدون اختيار دليل او بيان طريق آخر وظني ان هذا
الطريق احسن من الطرق المذكورة في ابطال هذا الرأي واما القول بوجود
المجرد فهو من لطف من افلاطون على حواشي آخر وتركته قد اودعه في كتب من يفهم ليس موضع
ذكره كثير لسوء الفهم وقلة التدبر صار ذلك مذهبا للاشراقيين جميعا في المكان
اذا عرفت ان الماهية مجعولة بمعنى انه يجعلها الجاعل جعلا مستتبعا للوجود في
الخارج فينبغي ان لا يتوهم ان الماهية مجعولة بمعنى ان الجاعل يجعل الماهية ماهية مثل
ان يجعل ماهية الانسان ماهية الانسان لامتناع تخلل الجعل بين الشيء ونفسه بالبديهة

وبيان

تفهيم

وبيان ذلك ان كل واحدة من الماهيات من حيث الماهية في حد ذاتها ولا يمكن ان
يتعلق الجعل بهذا المعنى لانا نرى ذات الماهية وقوامها حتى يكون له دخل
في كون الماهية ماهية مثل ان يكون له دخل في انسانية الانسان لان الانسان انسان
ابدا سواء كان جاعل او لم يكن جاعل اصلا فثبوت الماهيات في حد ذاتها لا بمعنى انها
معدومات ثابتة كاشيء بل بهذا المعنى الذي ذكرناه وهذا هو المعنى المعقول من الاعيان
الثابتة التي قد سمعتها البتة دون ما توهم ان المراد منها هو المعدومات الثابتة
كما هو مذهب المتكلمين الصوفيين لامتناع ثبوت المعدومات بالبديهة كما بين في
موضعه ولا ما قيل ايضا ان المراد منها هي الصور العلمية للواجب تعالى وهو مذهب
من قال بحصولية علمه تعالى وذلك لان هذا ايضا فاسد لامتناع هذا الرأي
من وجوه كثيرة ليس هنا موضع ذكرها والحاصل ان للاعيان الثابتة لا يكون معنى
كما ظنها غير ما ذكرنا وهو ان الماهيات في حد ذاتها ماهيات بدون جعل الجاعل
كما عرفت فهي ثابتة في نفسها ثبوت الشيء لنفسه وسائر المعاني التي ذكروها خارجة
عن اصول الحكمة كما لا يخفى على من ضبطها حق الضبط فلا تغفل فانه فائدة جليلة
آخر في بيان وجود الجنس والفصل في الخارج انا نعلم بالبديهة ان اللون مثلا الذي

هو جنس الالوان موجود في الخارج عند العقلاء واللون المعقول انما هو ماخوذ
من اللون الموجود في الخارج قطعا وكذلك نعلم بالبديهة ان السواد ايضا مثلا موجود
في الخارج كما نعلم وجود اللون في الخارج وكذلك يصح قولنا عند العقلاء ان الجسم
اسود وانكار صحة هذا مكابرة غير صحيحة والسواد المعقول ايضا انما هو ماخوذ
السواد الخارجي بالضرورة فاذا قلنا ان اللون المعقول الذي هو مطابق
في الخارج موجود في الخارج لا يلزم منه ان السواد موجود في الخارج لان مطابق
اللون المعقول في الخارج غير مطابق السواد في الخارج وذلك لان مطابق اللون
في الخارج اذا كان عين مطابق السواد في الخارج لزم ان يكون السواد بعينه
اللون ~~بعينه والسواد والبياض~~ بالضرورة وهو ح قطعي فظهر ان مطابق اللون
في الخارج غير مطابق السواد والذي هو فصل منوعه له في الخارج فثبت ان السواد
الخارجي لون مع امر آخر موجود في الخارج ومطابق كل واحد منهما غير مطابق الآخر
كذلك حال سائر الالوان في الخارج بعين ما ذكرنا وبذلك ثبت وجود الجنس والفصل
انهما موجودان في الخارج كالهيولى والصورة والفرق بين مبداء الكون الذي هو
الهيولى ومبداء القوام الذي هو الجنس هو ان مبداء الكون اي الهيولى مقدم على صورته

وينتقل من صورة الى صورة اخرى كانتقالها من صورة الماء الى صورة الهواء واما
مبداء القوام اي الجنس فليس كذلك كاللون مثلا فانه وان كان مقدما على الفصل
بحسب الرتبة لكن لا يمكن ان ينتقل من فصل السواد الى فصل البياض او غيره
الا السواد وكالجوهر الذي هو مبداء قوام الهيولى وجنسها فان الجوهر الذي فيها لا
يمكن ان يترك فصل الهيولى ويقبل فصل العقل او ينتقل من نوع العقل الى نوع
الهيولى كما بين في موضعه فتامل تفهم وقد يمكن ان يبنى ايضا وجود الجنس والفصل
في الخارج بما ذكرنا سابقا من بيان السبب الى الوجود الذهني في نفس الامر وامتناعهم
وذلك لان غاية ما يقولون هو ان الماهية بسيطة في الخارج لكنها تنحل في الذهن
الى الجنس والفصل فاذا ثبت امتناع الوجود الذهني فوجود الجنس والفصل في
اي ظرف يتحقق لامتناع وجودهما في الخارج ايضا عندهم فلزم ان يكونا
كعنقاء المغرب لفظا بلا معنى اصلا وهو ظاهر الاستحالة قطعا فيجب ان يكونا
موجودين في الخارج بالضرورة فلا تغفل وح اذا ثبت وجود الجنس والفصل
في الخارج ثبت نفي التركيب الذهني في الواجب تعالى شانه اي نفي تركبه من الجنس
والفصل بعين ما ذكروه في نفي التركيب الخارجي فيه معه وحاصله انه اذا كان

الواجب معه شانه مركبا من اجزاء خارجية لزم تقدم الاجزاء على الواجب لوجوب
تقدم اجزاء المركب على المركب ولزم ايضا احتياجه الى الاجزاء وكل ذلك
محال فيه تعالى لوجوب تقدمه على الاشياء كلها وعدم احتياجه في الخارج الى شيء من
الاشياء كما بين في موضعه وبيان ذلك انه اذا كان له تعالى جنس وفصل لزم
الامور المذكورة المحذورة لوجود الجنس والفصل في الخارج كما عرفت والمتاخرون
لما لم يقولوا بوجود الجنس والفصل في الخارج بل يقولون بوجودهما في الذهن
ولم يعترفوا بامتناع احتياج الواجب الى الاجزاء في الذهن لان الواجب الوجود
عندهم واجب الوجود في الخارج لا في الذهن ولا يتحاشون عن هذا القول
الشنيع فاحتاجوا في نفي تركبه من الجنس والفصل الى غير هذا الدليل المذكور
كما قد رايته في كتبهم يقينا واما بناء على ما اصلناه فقد كفى هذا الدليل في نفي
تركبه مطلقا كما فعله القدماء رحمهم الله فانهم اكتفوا في بيان هذا المطلب
بهذا الدليل المذكور لعلمهم بوجود الجنس والفصل في الخارج كما قلناه فتامل
جدا اصل آخر يجب ان يعلم ان الشيء لا يمكن ان يكون من نوع علته ولا
من جنسها القريب ان كان لهم جنس قريب وبالجملة لا يمكن ان يكون بينهما امر مشترك

قريب

قريب لانه اذا كان الجنس مثلا مشتركا بينهما ففي جعل العلة جنس الشيء لتقدمه
في الجعل على الفصل كما هو مقرر عند القدماء لزم ان يجعل الشيء نفسه لان الجنس
بما هو جنس امر واحد لا يتميز ولا يتخصص الا بعد الجعل بالفصول لان الشيء الواحد
بالذات جنسا كان او نوعا لا يتكثر الا بسبب امر خارج وقبل الجعل وحينئذ نقول
عين ما في العلة لوحدته بالذات فيلزم ان يجعل الشيء نفسه وكذلك اذا جعل العلة
نوعه بعين ما ذكرنا في جعل الجنس بل المفاسد المذكورة في هذا الجعل اظهر كما لا يخفى
فلا تغفل عن هذا الاصل فانه مع وضوحه دقيق جليل وهو الاصل الذي قد
وعدنا بيانه سابقا ويتفرع عليه ان العقول والنفوس السماوية واجرامها وهيولاها
كلها ونوعها وجنسها القريب ايضا منحصران في الشخص فلا يكون بينهما امر مشترك
قريب ايضا كما قلنا سابقا فتذكر ولا تغفل فرع ولها ايضا فروع اخر كثيرة
غريبة غير مشهورة بل المشهور خلافها منها انه يلزم منه ان يكون الحرارة
التي تحدث في الماء من النار مثلا مخالفة بالنوع والجنس للحرارة التي في النار
لوجوب كون الشيء مغايرا لعلته بالنوع والجنس وكذلك البرودة التي تحدث في الماء
في الاشياء وغير ذلك من المسائل الغريبة كما لا يخفى على من له يد في استخراج المسائل

بعضها من بعض واشتباهها من الاصل فتأمل اصل الكرة فيه ان يعلم ان العدد لا
يمكن ان يكون غير متناه بالفعل بحيث يبلغ الى حد لا يمكن تجاوزه عن هذا الحد بل
كلما يصل الى حد وفرضنا انه غير متناه فقد يمكن ان يزاد عليه عدد آخر وذلك
امر معلوم لنا يقيني عند العقلاء ولا يحتاج في اثباته الى البرهان لشدة ظهوره ولزوم
هذا الحكم للعدد بل للكم مطلقا سواء كان متصلا او منفصلا وقد نقل انه ترة و
سلامة قريحتهم في الحكم بهذه المسئلة فيقول مخاطبا لهم اليكم تجوزون بحسب عقولكم
ان يكون عدد موجود ممتدا الى غير النهاية فمن قال منهم ان ذلك جائز عندي فكان
لا يلتفت اليه بعد ذلك ولا يعلمه الحكمة ومن قال منهم ان ذلك غير جائز عندي كان
يلتفت اليه ويعلمه الحكمة وذلك لظنه ان تجويز ذلك علامة رداءة الذهن و
وعدم تجويزه دليل صحة الراي وجودة الذهن والاصل انه لا يحتاج الى البرهان
على ذلك المطلب الظاهر بنفسه عند العقلاء لكنا نبني عليه توضيحا للامر و
تسهيلا فنقول انا نعلم يقينا ان العدد كم ويجب ان يكون التناهي لازما
واجبا له لازما له اذ لو لم يكن التناهي بهذا المعنى واجبا لازما له فيمكن فيه ان يكون
غير متناه اذ التناهي واللاتناهي من لواحق الكم الموجود دون غيره من المقولات

ولا

حكي عن افلاطون الالهي انه كان يمدح جودة ذهن

ولاجله يعرض لسائر الاشياء الا لاجل شئ آخر يعرض له كما بين في كتاب قاطيغورياس
بكليهما فاذا لم يكن التناهي واجبا له فيمكن اللاتناهي فيها بالضرورة وعلى هذا يلزم امكان
حصول انقسامات الغير المتناهية في الجسم وان لم يتحقق في الخارج بل امكانه فقط
لامكان اللاتناهي في العدد ومن ذلك يلزم امكان وجود الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع
قطعا كما قد عرفته في موضعه فلا تغفل فانه مسئلة غريبة تتفرع منه وموضع دقيق
جدا فرع يتفرع على هذا الاصل امتناع الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت
مترتبة او غير مترتبة وبيانه انه اذا امكن وجود الامور الغير المتناهية بالفعل مترتبة
كانت او غير مترتبة لزم ان يوجد عدد غير متناه فلا يمكن ان يزاد عليه عدد آخر
لانه لا يمكن ان يزاد على الشئ الغير المتناهي قطعا وذلك لان زيادة الشئ على شئ
آخر انما يمكن اذا كان ذلك الشئ الآخر محدودا متناهيا ويكون له قدر معين بالضرورة
حتى يمكن ان يتصور الزيادة عليه واما اذا لم يكن الشئ متناهيا ومحدودا بحد معين
فلا يمكن ذلك فيه اصلا كما لا يخفى على المنصفين وهذا خلاف ما اصلناه وبيناه في
الاصل المذكور وهو امكان الزيادة عليه في كل حد ومرتبة من مراتبه وهذا حجة
لامتناع انفكاك اللازم من الملزوم قطعا وظني ان هذا الطريق في ابطال التسلسل

احسن من الطرق المذكورة في كتبهم واقل مؤنة واتم بيانا واعظم شأنا منها
كما لا يخفى ويلزم من هذا امتناع الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة
او غير مترتبة كما هو رأي القدماء وهو الحق خلافا للمتأخرين فانهم يجوزون
وجود الامور الغير المتناهية الغير المترتبة وانما يبطلون الامور الغير المتناهية
اذا كانت مترتبة كما يكون في سلسلة العلل واما اذا كانت غير مترتبة فهم
لا ينكرونها بل يصرحون بوجودها كما هو المشهور ومنهم ان النفوس الانسانية
غير متناهية بالفعل بحسب العدد وينسبون هذا الرأي الى القدماء وهو كذب
وافتراء عليهم لمخالفة هذا الرأي لهذا الاصل المذكور ولسائر الاصول المقررة
عندهم كما لا يخفى على من اطلع على اصولهم ومذاهبهم واظن ان السبب في وقوعهم
في هذا القول في النفوس الانسانية لعلهم فانهم لما راوا الطبيعة ازلية
التناسخ باطلا فاضطروا الى القول بعدم تناهي النفوس لعدم علمهم حقيقة
الحال وعدم تفطنهم بما تفطن به القدماء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
اعلم ان هذا الفرع اي امتناع الامور الغير المتناهية مطلقا اصل عظيم في
الحكمة سيما في اثبات الواجب تعالى شأنه فان اسهل الطرق في اثباته تعالى هو

الطريق

الطريق الذي اختاره القدماء رحمهم الله وهو موقوف على ابطال التسلسل
وبيانه على سبيل الاجمال انه اذا انحصر الموجود في الممكن والممكن بما هو ممكن محتاج
الى العلة وعلته ان كانت واجبة ثبت المطلوب وان لم تكن واجبة فهي ايضا محتاجة
الى علة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الامر الى الواجب تعالى شأنه لامتناع التسلسل
وهذا الطريق عندي احسن من الطرق المذكورة في كتبهم خلافا للمتأخرين ايضا
فانهم اخترعوا طرقا كثيرة في هذا المطلب الاقصى ويظنون ان طريقتهم احسن
من طريقة القدماء وللناس فيما يعتقدون مذاهب لكنه اذا حقق الامر وفتش
عن الحق ظهر ان الحق على خلاف ذلك كما لا يخفى على من له قريحة الحكمة تحقيقا وقد ظهر
يقينا مما ذكرنا في هذا الاصل وفرعه تصريحا وتعريضا فساد الرأي المشهور المذكور
من المتأخرين وهو ان عدد النفوس الناطقة الانسانية غير متناه بالفعل وبيانه
ظاهر مما ذكرنا من متناهية العدد ومن لزوم امكان الزيادة على غير المتناهي اذ يزيد
كل يوم عدد نفوس الانسانية الناطقة لانه يحدث كل يوم هو في شأن فتذكر ذلك اذا كانت
النفوس متناهية يلزم بحسب ظاهر النظر احد الامرين اما حدوث الطبيعة واما وجود التناسخ
وكلاهما محال عندهم سيما وخفي دفع هذا الاشكال بحيث لا يلزم الامران

المحذور انه غير متصعب جدا لكن لا يخفى ذلك على من ضبط الاصول المبنية المقررة
في موقف النفس وهذه الاصول لم يصرح بها القدماء فلم يذكروا في كتبهم الا على سبيل
الترميز والاشارة فكيف يمكن استخراجها من امثالهم المقررة المعهودة والتنبه لها
من مقدماتهم المذكورة ولعل الله يوفقني على ذكر المسهل لهذه الصعاب من الاصول
المتعلقة بهذا الباب ان شاء الله تعالى وان كنا قد قلنا ايضا في هذا المختصر ما هو عظيم
النفع في هذا الباب وفي موقف النفس من الاصول الشريفة الجليلة لكن لا يظهر الا
لمن له يد في استخراج الفروع من الاصول فافهم فانه نادر الحصول الا لمقام الوصول
وسبب كتمانهم هذه المسائل امران احدهما شرفها وعظم شانها بحيث ينبغي ان يخفى
عن اهلها ايضا حتى لا يصل الى غير اهلها ونعم ما قال العارف الشيرازي با مدعی مگوئید
اسرار عشق ومستی تا بیخبر بمیرد در رنج خود پرستی والآخر مظنة وقوع المفاسد لاجل سوء
الفهم وقلة التدبر كما هو داب الجمهور في الاصول المقررة المشهورة من الحكماء
لهذا لم يتلقوها الا بالانكار ولقد اخبرني الثقة عن بعض فضلاء زماننا وهو علامة
وحيد زمانه ووحيد اوانه قال لي اني اردت في هذه الايام ملاحظة كتاب اثولوجيا
لانه قد سمعت وصفه بعظم الشان ولكن ما اتفقت في مطالعته الى الآن فلما

فطالعت

فطالعته من اوله الى آخره على سبيل التدقيق والتحقيق في يوم وليلة وما رايت فيه شيئا صحيحا
ومسئلة معقولة بل كان كلها باطلة لا طائل تحتها اصلا فانظر الى هذا القول واعجب
من امثال هذه العلماء فان هذا الكتاب المستطاب هو خلاصة افكار القدماء
ونقاوتها ونتيجة ما غيبتهم بجبلتهم في اعمارهم الطويلة مع قطع تعلقاتهم عن ملذات
الدنيا وشدة غلبتهم كلها وتركهم وتجريدهم عن شوائب الطبيعة بالكلية وعلو همهم
في تحصيل العلوم وكثرة ما يبدلونهم الآلهية في ابتغاء المطالب الحقيقية فانهم مع ذلك حتى
كلهم ومع غيرها من الاسباب المعينة في تحصيل المعارف الحكمية اتفقوا على هذه الآراء
المذكورة في هذا الكتاب واجمعوا عليها وصححوها احسن التصحيح وقد قال ايضا
الحكيم السبي ذي اي المعلم الثاني في موضع من كتبه عند ذكر بعض مرموزات هذا
الكتاب كلاما في جلالة شان هذا الكتاب وعظم قدره بهذه العبارة انا مع
شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا اليسير لان الامر في نفسه صعب
نحو ممتنع جدا الا نزر فكيف يمكن ان يحكم عليها بحقيقتها وبطلانها في يوم وليلة
واحدة بل لا يمكن قراءتها ايضا في هذا الزمان القليل مع عدم التجريد عن شوائب
الطبيعة وفقد خلوص النية والجد مع امثاله المذكورات كلها بل ومع سائر

الرموز نحو

الاسباب المانعة من الوصول الى الحق ومع هذه جميعا هذا الكتاب كما نقلنا من
المعلم الثالث في غاية الغموض ونهاية الدقة اذ كله رموز ولا يمكن الوصول على كنه حقيقته
والاطلاع على حل رموزاته الا بعد الاحاطة بجميع فنون الحكمة على ما ينبغي وبعد
تحصيل استعدادات اللائقة وارتكاب الرياضات التي في اكثرها لا بد منها في
تحصيل الحكمة والمعرفة تحققا كما لا يخفى على طالبي الحق وسالكي سبيل الرشاد والنجح
من اراد هذه الحكايات يعلم ان تدبر اكثرهم في المسائل الوفاقية على هذا القانون
وتكثرهم في المسائل اليقينية على هذا الدستور فكيف يليق لي ان نذكر المسائل الشريفة
الجليلة صريحا وكيف لا يفضي بها نهاية الفتنة تكميل في ذكر بعض الاراء الحق المعتقد
عليها لما انجر الكلام الى ذكر النفس وتناهيها بحسب العدد فلا باس ان نتكلم
فيها فلنذكر فيها ما هو الواجب ان يعلم على كل من له نفس ناطقة وهو بيان تجردها
المادة ونبدأ اولا قبل ذلك بذكر ما يجب الابتداء به في هذا المطلب وهو
بيان فساد قول من قال انها مادية الجوهر اولا ثم تصير مجردة عن المادة بعد تحصيل
الكمالات المخصوصة بها فان هذا المطلب اعظم من المطالب الضرورية في علم
النفس ولا ينبغي في هذا المقام الاختصار على اثبات التجرد فقط بدون

ابطال

ابطال هذا الراي كما فعل اكثرهم لكن لانه على تقدير اثبات تجردها يبقى هذا الاحتمال
وهو انها تكون مادية اولا ثم تصير مجردة عن المادة ثانيا والدلايل الدالة
على التجرد لا تنافي هذا الاحتمال ولذلك ذهب اليه طائفة من الفضلاء ومع اقرارهم
بتجردها فينبغي لنا ان نبطل هذا الراي اولا ثم نشرع في اثبات التجرد حتى يثبت
منه تجردها مطلقا فنقول ان النفس بما هي نفس اي في ذاتها وجوهرها اما ان يكون
محتاجة الى المادة او غير محتاجة اليها ولا يتصور احتمال اخر لعدم الواسطة بين
النفي والاثبات وهو ظاهر فان كانت النفس بما هي نفس محتاجة الى المادة فلا
يمكن استغناؤها وتجردها عنها اصلا بسبب العلوم وغيرها لان الامور اللاحقة على
ذات الشيء لا يمكن ان يصير علة لانقلاب حقيقة ذلك الشيء في مقتضاها وذلك
لان احتياج الشيء الى شيء اخر وعدم احتياجه اليه امر ذاتي له بالضرورة ولا يمكن في شيء
ان يجعل شيء اخر محتاجا او غير محتاج كما لا يخفى على المنصف وهذا مثل جعل الممكن
المحتاج الى الغير فانه لا يمكن ان يجعلها شيء اخر غير محتاج الى الغير كحقيقة الواجب
الغير المحتاج الى الغير تعالى شانه فانه لا يمكن ان يجعلها شيء اخر محتاجا الى الغير وهو ظاهر
وان لم يكن النفس بما هي نفس محتاجة الى المادة فحلولها في المادة اولا لا يمكن الا بمعنى

في تجرد النفس

ما ذكرنا في بيان الشق الاول فظهر من هذا البيان ان النفس اما ان يكون مادية
وانما بحيث لا يمكن تجردها عن المادة اصلا واما ان يكون مجردة عن المادة اولا
وآخرا فتجردها وعدم تجردها غير ثابت بعد من هذا البيان وكل واحد من الامرين
محتاج الى بيان آخر فلنشرع الآن في بيان احد الاحتمالين المذكورين وهو تجردها
عن المادة بالكلية بحول الله وقوته اعلم انهم اثبتوا هذا المدعى ببراهين كثيرة وبيانات
متعددة لكنا لا نلتفت اليها بل نقتصر في هذا المطلب على برهان واحد الذي
اعتمد عليه ارسطوطاليس فنقول ان حركة الاجسام النامية في جهات الثلث سواء
كانت نباتية او حيوانية او انسانية تدل على ان نفوسها مجردة عن المادة لانها
لو لم تكن مجردة بل كانت حالة في هذه الاجسام وموادها لتحركت مع هذه الاجسام
كما هو شان الصور الحالة في المادة كالصور النوعية وغيرها فاذا تحركت مع الاجسام
المتحركة لزم ان يكون المتحرك والمحرك واحدا لان محرك هذه الاجسام هو النفس
فيلزم ان لا يكون للمتحرك محرك آخر غيره وهو محال كما بين في موضعه وكما عرفناه مفصلا
في المباحث السابقة وبذلك ثبت تجرد النفس على احسن الوجوه سواء كانت انسانية
او حيوانية او نباتية وهذا هو الرأي الصحيح من القدماء ولهذا اخترنا هذا الدليل الوارد

المقررة

المقررة في هذا المطلب لان اكثرها مخصوصة بتجرد النفس الانسانية وهذا عام
شامل للثلثة المذكورة كما عرفت وهذا هو الحق عند التحقيق خلافا للمتأخرين فان
اكثرهم لم يقروا بتجرد النفوس الحيوانية والنباتية وغاية نظرهم في اثبات تجرد النفوس
هو تجرد النفوس الانسانية فقط ولم يتجاوز مسافة افكارهم عن هذا الحد كما قرروا
في كتبهم يقينا بل يعترفون بهذا ايضا على سبيل التكلف لظنهم ان انكار هذا مستلزم
للعار لاتفاق القدماء والعقلاء وبالجملة جميع الآراء على تجردها بحيث لا ينكرها الا
جاهل وانكاره صار دليل الجهالة والضلالة فلهذا السبب يعترفون به لكن اكثرهم
يعتقدون به اعتقادا تقليديا واما الاعتقاد البرهاني فالظن انه لم يحصل لهم
اصلا لان العلم بالنفس واحوالها من اصعب العلوم واجلها شأنا واعظمها خطرا ولا
يمكن الوصول الى معرفتها كما هو حقها بطريق هذه الاكتسابات المتداولة بين الجمهور
بل يجب لتحصيل هذه المعرفة تعليم آخر ومعلم آخر ولا يحصل الا بتعليم عالم رباني
او بتأمل رسمي في ... ويحصل من حصول هذه المعرفة انواع العلوم الحقيقية والمعارف
الحقائق الالهية ولهذا قال صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف
ربه فعليهم في كيفية علم النفس بالموجودات كما عليه في نفس الامر بناء على مذهب الراسخين

في العلم واولي الامر منهم اعلم ان النفس هي الاسم الاعظم وعلم آدم الاسماء
كلها فان علم كيفية علم النفس بما عداها من الموجودات وانه قد بان وظهر لك ان تعلق
الوجود الذهني فقد ظهر كيفية علم النفس بالموجودات الخارجية فهي انها تعلم اعيان
الموجودات باعيانها لا بصورها ووجوداتها الذهنية لاستحالة ذلك كما عرفت
وعدم احتمال آخر في الاشياء وكلها معلومة للنفس نعم وانما لكن بعضها بتوسط
الآلة وبعضها بدون الآلة والامور التي تعلمها النفس بتوسط الآلات الامور
الجزئية المحسوسة مثل الحرارة والبرودة والاضواء والالوان والاصوات
وغير هذه من الاشياء المحسوسة بالحواس ومنها تعلم المبادي والمفارقات
بطريق النظر والاكتساب واما الامور التي تعلمها النفس بدون الآلة فهي الطبايع
الكلية من هذه الموجودات وحقايقها ونفس ذاتها وكل هذه معلومة للنفس من علم
النفس بذاتها ومشاهدة حقايق الاشياء في مرآة ذاتها وذلك لان حقيقة
النفس حقيقة جامعة للموجودات كلها علوية كانت او سفلية مجردة كانت او مادية
كما لا يخفى على من شم رائحة النفس وعرف منزلتها في منازل الوجود ولذلك وكانه
اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين وبرهان العارفين عليه التحية والسلام انكم

فلا دوم تحقيق بيان
تعلم النفس حتى تعلم الاسماء
كلها م

انك

انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وينبغي ان تعلم ان الاشياء جميع كلياتها
وجزئياتها معلومة للنفس بقوة واحدة لا بقوى متعددة كما ذهب اليه اكثر الحكماء
لكن افعالها متعددة ومختلفة بتعدد الآلات وبحسب المدركات كالنجار
مثل فان له قوة واحدة وتختلف افعاله بحسب تعدد الآلات المخصوصة لفعل فعل
والنفس ايضا كذلك قوة واحدة لبساطتها وبها تعلم جميع الاشياء محسوسة كانت
او معقولة فانها تدرك المعقولات بنفس ما يدرك المحسوسات ويدرك المذوقات
بنفس ما يدرك الملموسات وتسمع بعين ما تبصر لكن مظاهر ادراكاتها والاتها كالنجار محدودة
وبعض مدركاتها معلومة بلا آلة وبعضها مع الآلة فانها تسمع بالعصبة المفروشة في الصماخ
وتبصر بالبصر ويشم بازاء ملتقى الشعبتين [illegible] في اقصى الانف وقس على هذا
سائر المحسوسات ويدرك المعقولات والطبايع الكلية بنفس ذاتها فهي ايضا
عين القوة المدركة للمحسوسات لكن عند ادراك الجزئيات المحسوسة كانها تخرج من
ذاتها لاحتياجها الى آلتها وعند ادراك المعقولات ترجع الى ذاتها الجامعة للاشياء كلها
لبساطتها كما قلنا آنفا وهذا غريب دقيق لا تفهمه الاوهام فان معرفة هذا موقوفة
على معرفة النفس حق معرفتها وهو امر متصعب جدا بل ممتنع مع هذه الاجتهادات

٩ وباختلاف [illegible]

المتداولة بين ابناء زماننا في تحصيل الحكمة وتحقيقها. ومما يليق بهذا المقام بيان كيفية علم
النفس بالمبصرات وهي انه كما تعلم حقائق الموجودات الخارجية اولا وبالذات بدون
حصول صورة فيها كذلك تدرك ذوات المبصرات وطبائعها بدون حصول صورة في الرطوبة
الجليدية او نحو غيرها كما هو مذهب اكثر المتاخرين وذلك بعين ما اسلفناه في بيان
ابطال الوجود الذهني فتذكر فاذا شاهدنا زيدا مثلا فانا نشاهد حقيقة الانسان الموجود
في الخارج لكنه في ضمن عوارضها الشخصية التي لازمة لزيد مثلا وكذلك حال سائر المبصرات
فلا تغفل ومما ينبغي ان يعلم ايضا في هذا المقام ان كل ما لم تدركه النفس بالحواس الخمس الظاهرة
لا يمكنها معرفة طبيعته الكلية وحقيقته النوعية للتكلم فقد حسا فقد فقد علما وبذلك
صرح ارسطوطاليس ايضا بل لا يمكن للنفس تخيله وتصوره ايضا فضلا عن تعقله ولذلك
لا يرى الاعمى الفطري مثلا في الرؤيا الالوان والاضواء ونحو ذلك من الامور المحسوسة
بالقوة الباصرة البتة وذلك امر معلوم بين الجمهور وقس على هذا حال سائر الحواس الخمس
المذكورة فلا تغفل بيان آخر في كيفية علم النفس بالموجودات علم النفس باعيان الموجودات
وذواتها على ثلثة انحاء بحسب مراتب الموجودات ومنازلها في الوجود وذلك لان
الاشياء اما معقولة واما محسوسة والاشياء المحسوسة اما محسوسة بالحواس الظاهرة و اما

محسوسة

محسوسة بالحواس الباطنة اما الاشياء المعقولة فهي معقولة للنفس بنفس ذات النفس
وقوتها الذاتية التي هي عينها ووجودها الا انها من غير احتياج الى آلة ما وهذه المرتبة
من الادراك من اعلى مراتب ادراكات النفس واجلها شانا وارفعها مكانا وهي السعادة
الكبرى والموهبة العظمى التي يطلبها السالكون وينتهي اليها الواصلون واما الاشياء
المحسوسة بالحواس الظاهرة فانها مدركة للنفس باعيانها الخارجية وامكنتها الخاصة في
عوارضها الشخصية كما عرفت لكن بتوسط الالات المخصوصة بكل واحدة منها فتدرك
المبصرات بالبصر والملموسات بالعصب المحيط بالبدن مع الجلد والمسموعات بالعصب
الموضوع في الاذن والمذوقات بالعصبة المفروشة تحت اللسان والمشمومات
بالزائدتين المذكورتين في اقصى الانف فهذه كلها مدركة للنفس بقوة واحدة
فلا تكون القوة السامعة غير القوة الذائقة ولا القوة الباصرة غير القوة اللامسة
ولا تكون هذه ايضا غير القوة العقلية الناطقة التي بها تعقل النفس حقائق الاشياء
وطبائعها الكلية بل هي هي عينها وهذه المرتبة من الادراك ادنى مراتب ادراكات
النفس واخسها بحسب الشرافة وهي حاصلة لجميع الناس واكثر الحيوانات بشرط الات
في خلقته واما الاشياء المحسوسة بالحواس الباطنة كالاشياء المتصورة فهي مدركة

٧ اى متعدد قوى

بذواتها بعينها الا في بعض الامور فانها مدركة بشخصها وبكمها اذا
كانت ذوات كميات وبلونها اذا كانت ذوات الوان والفرق بين هذا الادراك
والادراك السابق ان الاشياء بالادراك السابق مدركة باعيانها نحو حصول
على ما هي عليه في الخارج من غير تفاوت اصلا وههنا ايضا كذلك اذا كان الادراك
صادقا لكن لا يلزم في هذا الادراك ان يدرك الاشياء المتمكنة كالاجسام
مثلا في امكنتها الخاصة بها بمعنى انه لا يلزم ان يكون الامكنة الخاصة بالاشياء
ملحوظة للنفس ومدركة لها بل قد تدرك الاشياء مع امكنتها الخاصة بل مجردة
عن امكنتها الخاصة وهو هذا معنى القول المشهور من القدماء من ان النفس تجرد
الاشياء في التصور بعض التجريد فان تجريد الشيء عن مكانه الخاص به تجريد له
عن بعض لوازمه المادية وهو المكان الخاص به لا ما يقول المتأخرون في
معنى هذا القول القائلون بحصول الصور في النفس فان حصول صورة
من الشيء في النفس ليس تجريدا له بل ايجاد لشيء آخر لا تجريد الذي الصورة
كما لا يخفى على المنصف وهذا الادراك بالقوة الخيالية من النفس مع آلتها
المخصوصة بها الموسومة بالخيال الموضوعة في الدماغ ولا يحتاج هذه القوة

النفس

في

في الادراك الحسي بها الى رفع الحجاب ووجود المحاذاة او المماسة او غير هذه
من الامور التي كانت ضرورية في ادراكات القوى الظاهرة بل يدرك بهذه القوة
ما يدرك حواس بمكان قريبا كان او بعيدا محاذيا كان او غير محاذ بوجودها لها
على غير حال سائر القوى في الادراك ويدرك الاشياء البعيدة كما تدرك الاشياء
القريبة من غير تفاوت اصلا وهذه القوة ايضا ليست غير القوى المذكورة سابقا
بل هي بعينها والاختلاف في الواقع انما هو بسبب اختلاف الآلات بعد كونها
مغايرة واختلاف في القوة قطعا وهذا المقام من النفس بهذا النوع من
الادراك مقام الكشف الصوري الذي يحصل للصوفية بسبب الرياضات والمجاهدات
والاذكار سيما الذكر الخفي المتداول بين هذه الطائفة وهو ركن عظيم واصل
جليل لا بد منه في هذا المسلك على رأيهم واكثرهم اذا حصل لهم هذا المقام يزعمون
انهم العارفون المنتهون الفائزون بسعادة الدارين الواصلون لاقصى
المطالب واشرف الرغائب وهم الجاهلون الناقصون من هذه الطائفة العوام
منهم دون خواصهم فانهم اجل شانا واعلى مكانا من هذه الاعتقادات الباطلة
والآراء الفاسدة الغير الواقعة لا يخفى عليك ان هذا الادراك قد يكون صادقا

وقد يكون كاذبا والادراك الصادق هو ان يكون يدرك الاشياء على ما هي عليه
في الخارج بدون تركيب من النفس او تفصيل منها وهذا هو الكشف الصوري الصادق
والادراك الكاذب هو ان يدرك النفس صورا وامورا غير موجودة في الخارج بل
يكون وجودها في عالم الخيال والمثال بسبب تركيب او تفصيل تفعلت من النفس الناطقة
المعينة والالات المخصوصة بهذا الفعل كما يشاهد ذلك في المنام وفي البرسامية في اليقظة
وهذا هو الكشف الكاذب منهم والفرق بين هذا القوم وسائر الناس ان هذا القوم
قد حصلت لهم هذه الحالة بسبب كثرة الرياضات في اليقظة ولسائر الناس تحصل هذه
الحالة في النوم والحاصل ان الحال في هذا المقام شبيه جدا بحال الرؤيا بل هي عينها عند
التحقيق وكما ان الرؤيا قد يكون بعضها صادقة من غير احتياج الى التعبير اصلا وقد يكون
محتاجة الى التعبير وقد يكون كاذبة بحيث لا يمكن تعبيرها اصلا وهي اضغاث الاحلام فكذلك
حال النفس في هذا المقام فانه قد يكون ادراكها صادقا واقعيا من غير
احتياج الى تاويل اصلا وقد يكون محتاجا الى التاويل وقد يكون غير قابل للتاويل
اصلا وهذا بمنزلة اضغاث الاحلام في هذا المقام لكن الشيخ العارف والمرشد
الرشيد يعلم هذه المقامات حق العلم ويميز بين هذه المكاشفات الصادقة والكاذبة

بحول الله

بحول الله وقوته وهذا النحو من الادراك متوسط في الشرافة والخسة بين النحوين
المذكورين اعلم ان هذا البيان الذي ذكرنا في كيفية علم النفس بالموجودات هو
كيفية علمها بها حين تعلقها بالبدن فانها مع هذه الالات تدرك الاشياء وعلمها
على هذا النحو المذكور واما كيفية علمها بالاشياء بعد قطع تعلقها بالبدن وخراب الهيكل
الجسماني ورجوعها الى عالمها الاصلي فهو غير النحو المذكور بل يكون علمها بالاشياء
على نحو اخر اعلى واشرف مما ذكرنا وتحقيق علمها بكنه ذاتها وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم ولا ينبغي التصريح به مصلحت نيست كه از پرده برون افتد راز
ورنه در مجلس رندان خبري نيست كه نيست لكن لا يخفى على من تفكر في الاصول المذكورة
في هذه المقالة حق التفكر وعلى الغائصين في قواميس الحكمة والمتوسمين بنواميس الوقوف
فافهم وتامل فانه لا بخل في المبداء الفياض تفريع بحث ذكره بعد ما ذكرنا سابقا على
ان لنا في اثبات بقاء النفس بعد خراب هذا البناء الجسماني والهيكل الجسداني طرقا
كثيرة شريفة ليست هذه المقالة موضع ذكرها بل ليس ينبغي ان نذكرها مع ان لشرافتها
وجلالة قدرها لكنا نذكر ههنا طريقا لائقا بهذا الموضع موافقا لما هو المشهور بين الحكماء
استنباطا من الاصول المقررة عندهم وهو انه اذا ثبت تجرد النفس على نحو ما عرفت

ثبت بقاؤه بعد هلاك البدن وبيان ذلك انه اذا لم يكن النفس محتاجة في الوجود
الى المادة فيجب ان يكون صدورها عن الفاعل لا في المادة والفاعل الذي هذا
شأنه ان لا يكون موضوعه فهو هو المادة بل الامكان الذاتي فقط انما هو العقل
البتة وبذلك يفارق العقل والنفس كما هو المقرر عندهم والعقل دائم الوجود
عند الجمهور فيجب ان يكون النفس التي معلولة ايضا كذلك والا لزم تخلف المعلول
عن علته وهو محال وذلك ما اردنا بيانه وهو دوام وجود النفس وبقاؤها بعد
فوجه فتامل وما يمكن ان يقال في هذا المقام وهو قول اكثر المتاخرين ان المحل
شرط وجود النفس وبقائها فلا يلزم ما ذكرتم اليس تيقن لان النفس لا يحتاج في وجوده
الى المادة كما عرفت وما لا يحتاج في وجوده الى المادة لا يتصور ان يكون المادة
شرط وجوده او بقائه فكيف يمكن بهذا القول كان يجوز ان يكون شرط فعل النفس انما
هو المادة فقط لانها لا يمكن ان يفعل الا في المادة او بسبب المادة اي الآلة
الجسمانية وبذلك يمتاز النفس عن العقل في الوجود لكن يرد الاشكال بحسب ظاهر النظر
على هذا الطريق من جهة اخرى وهي انه يلزم على هذا تعطيل النفس او التناسخ وكلاهما
محال الا انه عند التحقيق لا يلزم الامران المذكوران المحذوران. اصلا
فافهم

فافهم فتامل فانه افهم من الاسرار التي لا يجوز ذكرها لكنها لا يخفى على اهله وعلى من
تفكر في الاصول المذكورة في هذه المقالة تتميم وبه تتم هذه المقالة في بيان حال
النفوس البشرية بعد فساد هذا الهيكل بجملته وفنائه وقبل تعلقها ثانيا
بالبدن المعادي الذي اخبر به لسان الرفيع الشأن الصادق صلى الله عليه وآله
لما كان المعاد الجسماني بسبب اتفاق الانبياء اظهر من ان يحتاج الى البيان
وقد قضت الاوطار في هذه المسئلة الاخبار المتواترة عنهم عليهم السلام
وقد بسطوا في هذا احسن البسط واتم البيان فلا يحتاج احد ان يتعرض له
بعد مقالاتهم الصادقة الشافية وبياناتهم المشروحة الوافية لان ذلك من قبيل
توضيح الواضح وبمنزلة تنوير البيت بالسراج بعد طلوع الشمس الوهاج ولذلك
لم نتكلم فيه ونشرع في بيان حال النفس في هذه الواسطة التي نزل في حقها ودل
على حقيتها قوله الكريم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين الى غير
بعد فساد البدن الاول وقبل كون البدن الثاني على نحو ما دل عليه الاصول
المقررة ونطق به البراهين القاطعة اعلم ان النفوس ينقسم اولا ثلثة
اقسام القسم الاول هو النفوس الساذجة البسيطة والثاني هو نفوس الاشقياء

والثالث هو نفوس السوداء قال الله تعالى في كتابه العزيز مشيرا الى الاطراف
يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فلنذكر حال كل واحد منها بحسب
الدرجة وتوفيقه ونبدأ اولا بذكر حال النفوس الى وجه البسيط فنقول اما النفوس
الى وجه هي التي لم يكتسب فعلية اصلا لا في جانب الكمال والسعادة ولا في جانب
النقص والشقاوة بل لم يخرج عن هيولانيتها فعلا وامثال هذه نادرة جدا فحالها
حالة لا يكون فيها لذة ولا الم اصلا وذلك لعدم علة اللذة والالم وهما الكمال
والنقص وهذه كنفوس المجانين والبله وكنفوس بعض الصبيان الذي لم
يحصل له صورة فعلية اصلا لا في الكمال ولا في النقص وغاية ذلك على ما قاله
الشيخ الكبير محيي الدين الاعرابي يكون الى اربعين يوما واما بعد ذلك فلا يبقى
في هيولانيتها الصرفة المحضة فتبقى هذه النفوس بلا لذة ولا الم وترجع
الى عالمها الاصلي اي معدن النفوس الجزئية ومنبعها فارغة عن العذاب خالية عن
الثواب وقد ورد في حديث ائمتنا عليهم السلام انه يلهى عنهم بعد موتهم
وتعدم انفسهم بعد خراب اجسامهم فلا يشعرون بشيء حتى يبعثوا واما الاشقياء ف
هم الذين حصلت لهم فعلية مضادة للسعادة واكتسبوا لانفسهم هيئات ردية
مثل

في شانهم حق

مثل الجهل المركب كالاعتقاد بوجود واجبين مثلا او بجسمية العلل كلها
كالرذائل النفسانية والاخلاق الردية المذكورة في كتب الاخلاق وغيرها
او بحسبها جميعا فان البرهان والاحاديث يدل على ان حال نفوس هؤلاء الاشقياء
ردية جدا ولها عذاب اليم والم شديد طويل لا يمكن بيانها شدة وكثرة كما
قال الله تعالى جده واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق هذه جهنم
التي يكذب بها المجرمون يطوفون بينها وبين حميم آن لها سبعة ابواب لكل
باب منهم جزء مقسوم اولئك لهم سوء الحساب ومأواهم جهنم وبئس المهاد لكن
يختلف حالها ولبثها في العذاب بحسب رسوخ هذه الهيئات المكتسبة والاخلاق
الردية فكلما كانت الهيئات اشد رسوخا واكثر جنودا كان العذاب اعظم شدة
واطول زمانا لكنه يحصل لها الخلاص عن هذه العقبات والنجاة عن هذه الدركات
جميعا برحمة من الله وغفرانه بعد عذاب عظيم وزمان طويل قريب بالخلود والدوام
ومرور الدهور والاعوام ويحصل لها الرجوع الى عالمها الاصلي اي معدن
النفوس الجزئية ومنبعها وهذا المعنى لا يعلم الا من اراده الله من اهل الاخلاق
فانهم جوزوا زوال الآلام التابعة للاخلاق الردية وانقطاعها لزوال

المجرمون

كما بدأكم تعودون حق

بسبب طول زمان مباعدة النفوس من البدن ونسيانها من لذات البدنية
وشهواتها ومن حب زخارف الدنيوية وحطامها وذلك لان الاخلاق تتعلق
كانت مكتسبة من البدن وما يتعلق به من حب الدنيا وهو رأس كل خطيئة لان النفس
في نفسها هيولانية مجردة غير متخلقة بخلق اصلا لا بالاخلاق الحسنة ولا بالاخلاق
الردية فاذا زال تعلق النفس من البدن وطال زمان مفارقتها عنه فلا
من زوال هذه الهيئات الردية لعدم علتها لكنهم لم يجوزوا زوال الالم التابع
للجهل المركب وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقد صرحوا بذلك
في كتبهم غير مرة لزعمهم ان ذلك موقوف على الآلة البدنية فحكموا بالخلود والعذاب
من هذه الجهة ودوامه وبعدم الخلود في النار من جهة الاخلاق الردية الناشئة من
حب الدنيا وتوابعها فهذا مذهبهم حقيق لكن الحق والبرهان على خلاف هذا
وذلك لانه لا فرق في ذلك بين الجهل المركب وبين سائر الهيئات الردية في الاخلاق
الفاسدة والبرهان على ذلك هو انه كل ما لم يكن ذاتا ولا ذاتيا لشيء آخر بل كان عارضا
له بسبب امر خارج عنه فهو يزول بزوال ذلك الامر الخارج لاستحالة وجود الحكم بدون
العلة وذلك ظاهر جدا والامور التي حصلت للنفس بسبب الجهل المركب ليست ذاتا
ولا

ولا ذاتيا لها بل حصلت لها بسبب الآلات البدنية التابعة للمزاج المخصوص بذلك
الشخص لانها هيولانية بجوهرها غير متصورة بصورة اصلا كما هو المقرر عندهم
كما قال الرحمن في كتابه الكريم والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فاذا زال
هذا السبب تزول هذه الامور التابعة له بالضرورة وهذا مثل ما قالوا بعينه في زوال
الهيئات الخلقية بزوال الآلة ولا فرق بينهما اصلا كما لا يخفى اما قولهم ان زوال الجهل
المركب موقوف على الآلة فهو صحيح اذا كان شرط زواله حصول علم واقع فهو موقوف
على الآلة وهذا ليس كذلك لان الجهل قد يزول بالعلم الواقع وقد يزول بسبب آخر مثل
النسيان كما نشاهد ذلك في انفسنا كثيرا من انه يعرض النسيان للامور الواقعة كثيرا ومثل عدم
سبب حصول الجهل المركب وزواله فيزول الجهل بالضرورة ومثل النفس حين مفارقتها
عن البدن بالنسبة الى هذه الهيئة الجهلية والخلقية كلها بعينه مثل الماء المسخن بالنار حين
انعدام النار فانه كما ان هذا الماء يعود الى طبعه بالضرورة ويصير باردا البتة فكذلك
النفس حين فناء الآلة ترجع الى هيولانيتها الذاتية بالضرورة والمكابرة في هذا
تعسف جدا فهذا الحكم بخلاص هذه النفوس من هذه الآلام البتة وعدم سرمدية
عذابها فلا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا لكن اذا حصل لها الحين

من هذه العقبات لم يحصل لها منزلة السعداء ومرتبتهم بل يحصل لها مرتبة اذ خرج

مرتبة السعداء واعلى من مرتبة النفوس الى هي البسيطة وهذه المرتبة تحصل اذا حصل

لها الرجوع الى عالمها الاصلي كما قلت واما قبل ذلك الرجوع فلا نجات لها من العذاب

ثم اعلم انه اذا اتفق ان تكمل النفس بجنبة جزء العلم فقط بعلم مطابق للواقع و

لم تحصل الاستكمال من جهة جزء العمل بل حصلت لها الهيئات الردية بسبب الاخلاق

وحب الشهوات البدنية وملذاتها وعلائقها فتكون بعض عذابها من نقص جانب العلم

والعمل معا لان عذابها يكون من جهة جزء العمل فقط دون العلم وليس هذا الا الى زوال

هذه الهيئات البدنية وبزوالها يزول العذاب الى الابد وتحصل لها بعد ذلك السرور

الدائم واللذة السرمدية التي حصلت لها من جهة جزء العلم وهي اتم اللذات و

مرتبة اعلى بالدرجة ولا يحصل ان استمرار العذاب وبقاؤه وكثرته وشدته يكون بحسب

المقتضي لما كان هذا السبب اكثر والاثم اكبر فالعذاب التابع له يكون اكثر واشد و

كلما كان ذلك اقل فهذا اقل ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما تعملون

واما السعداء فهم الذين اكتسبوا لانفسهم فضيلة كاملة وامورا حسنة بحسب العلم والعمل

ومرتبتهم هو العلم اليقيني الذي ذكرناه في كيفية علم النفس بالموجودات واعلى من ذلك هو العلم

الذي

الذي يحصل للسعداء بعد فناء الجسد وهو العلم الاتم الاشرف الاعلى الذي اشرنا اليه

سابقا واما باقي العلوم التي قد سمعت ذكرها فلا يبقى اثر منها حين مفارقة النفوس

عن البدن لانها جميعا مشروطة بالبدن وموقوفة على الآلة واين الآلة حين فناء الآلة

ويجب العمل من التخلية عن الرذائل والتحلي بالفضائل بل التخلي عن الرذائل كافية في هذا

ورفض حب الدنيا وما يتعلق بها مما ذكر في كتب الاخلاق فحال نفوس هذه الطبقة

القدسية كما يدل عليه البرهان حال لا يمكن بيان لذاتها السرمدية بالعبارات المتناهية ولا

القاصرة اذ لهم سرور في سرور ونور على نور وقد اشار الى منزلتهم بجليلها في قوله تعالى واما

الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض يطوف عليهم ولدان

مخلدون باكواب واباريق وكاس من معين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون

جزاء بما كانوا يعملون وهم الذين [illegible] القصوى والواصلون الى الموهبة الكبرى

المتكئون على الارائك في جنات تجري من تحتها الانهار ابد الآبدين ودهر الداهرين

بل هذه كلها عبارات عن مرتبتهم التي لا يمكن تعبيرها بالعبارة واشارات الى منزلتهم التي

لا تتصور بيانها بالاشارة بل مقاماتهم هذه مقام قاب قوسين او ادنى ومرتبة

لا عين رأت ولا اذن سمعت كما ورد ذلك في الآيات النازلة في شأن هذا المعلم

سبقت

تعبير

وسمعت ايضا من الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام وبهذه الحال نهاية
احوال السالكين وغاية سير الواصلين وهو الرجوع المطلق الى الحق ثم الاوبة المنتشر
واليه الرجعى اليه ادعو واليه مآب وغير هذه من الآيات الدالة على هذه المنازل بل
كتابه الكريم مملوّ من هذه الاشارات المشيرة بهذه المرتبة الجليلة الرفيعة لكن
لا يمكن تصورها الا بعد التصديق ولا تصور التصديق بها الا بعد التدرج
والتعويج بها كما قال العارف الرومي فقيامت شو قيامت را ببين ديدن هر
شرط است اين وفقنا الله وجميع المؤمنين والسالكين بهذه المراتب العلية
والمواهب السنية بمحمد وآله الطاهرين والحمد لله رب العالمين خاتمة التنبيه
على منافع هذه المقالة وفوائدها ومنتهى مرتبة هذه المقالة ايضا انا قد اودعنا في هذه
المقالة مع وجازتها وصغرها وتوجيزها مسائل كثيرة شريفة جليلة القدر لا يوجد مثلها
في الكتب المسندة ولدى جمهور ان كان الناظر فيها ناظرا بعين الانصاف
متجنبا عن البغي والاعتساف خاليا عن الانكار وجدها طالب العلم والعمل با
للحق واليقين سالكا مسلك العارفين لانا ما تركنا في مقالتنا هذه مسئلة من رموز
في مسلك العرفاء الواصلين ومنهج الحكماء الصادقين بل ذكرناها جميعا اما تصريحا
واما

تصور لهم

ومنهما عليهم

واما كناية عنها في ضمن ذكر الاصول المقررة والفروع المذكورة وسائر المسائل الجليلة
القدر التي اوردتها في هذه المقالة ايرادا خاليا من الاطناب والاخلال بل متوسطا
في الايجاز والاختصار كما لا يخفى على من كان مشتاقا الى الحكمة وتتبع كتب المصنفين في هذا
الفن وتصفح المصنفات المتداولة المطولة من غاية الاشتياق تصفحا كثيرا او
تتبعها تتبعا على سبيل الجد والاجتهاد وحصل له اليأس من الظفر بالمقصود لصعوبة
هذا المرام والاضطراب فيها لانهم لم يظفروا بالتنبيه على اصول الحكمة ثم اتفق له الاطلاع على هذه
المقالة فتفكر فيها تفكرا صحيحا وتدبر ابلغها خاليا عن الظن والتخمين مشتاقا الى الحق و
اليقين ولا يكون مثله كمثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بل
يكون ممن القى السمع وهو شهيد وله في طلب المعرفة وتحصيلها ذوق واشتياق فان
هذا الرجل اذا ظفر بهذه المقالة شهد بصدقنا ما قلنا في شأنها وانتفع بها انتفاعا
تاما وعرف مقامها ومنزلتها بين سائر الكتب والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل
من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين ويطلع فيها على حقائق الامور في طريق المعرفة
الحكمية ودقائق الرموز والاسرار في طلب الحكمة الحقيقية المحققة اطلاعا حقيقيا
غير مشوب بشوائب الشكوك والاوهام وغير مشوش بشبهات اهل الحكمة والكلام

بعون الله وحسن توفيقه انا قد فصلنا الآيات لقوم يتذكر الا اولوا الالباب

هذا آخر ما اردنا بيانه في هذه المقالة والحمد لله ولي العقل والتوفيق وصلى الله

على محمد وآله وسلم [illegible]

رسالة موجزة موسومة بالتنقيح في المنطق للسيد المدقق الامير قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي رفع سماء العقل الهادي الى اصول الرأي وفروع النقل واقعده

في سوق التصرف في مواد وصور الاقيسة وكيفياتها ومقادير امزجة الادلة وكمياتها

ليعرف به نقد الراي من زيفها وتوزن مثاقيل الحجج ميلها وحيفها [illegible]

ويحترز عن الجور والطغيان فقال له الا تطغوا في الميزان واقيموا

فويل للمجادلين من اهل الشغب والعناد والمراء والارادة الذين اذا اكتالوا

على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون والصلوة على [illegible]

ومجد الزاهرة محمد وآله [illegible] مقدمة الولاية والنبوة ووسائط حدود القوة والمادة

وشرائط انتاج العلم والعمل والوصول الى المبدأ الاول وبعد فهذه موجزة

وبادايا [illegible] المنطق الى اصول منقحا فصولها من فضول فان اخذت الفطانة

بيدك سهل عليك السبيل الى البسط والتحقيق والبحث والتفصيل والله الهادي الى الطريق

الرشاد

ارشاد وعليه التوكل وبه الاعتماد الاشراق الاول في ايساغوجي وفيه مقدمة لمعات

المقدمة المنطق قسطاس ادراكي يوزن به الافكار ليعلم صحيحها من فاسدها و

الفكر اشتغال الذهن فيما حصل عنده من صور الاشياء وهو المسمى بالعلم لينتقل اذا

كان على ترتيب خاص الى ما لا يحضر من جهة ما لا يحضر وهو المجهول والمراد منه تحصيل ال

لا الذي بإزاء الحدس وقد لا يكون الترتيب على نحو التأدية او فيما يتأدى عنه

وهو الخطأ فاحتيج الى عاصم لمعة العلم اما تصديق وهو الاعتقاد الراجح سواء

بلغ حد الجزم فان طابق الواقع فيقيني والا فجهل مركب او لا فظني صادق

او كاذب وما غيره فتصور وقد يطلق على المعنى الشامل لهما في ارادف العلم وكل

منهما فطري وحدسي وكسبي يمكن تحصيله من الاولين ان لم يحصل باشراق من

القوة القدسية والكاسب في التصور حد ورسم وكل منهما تام وناقص ومن

التصديق قياس واستقراء وتمثيل تعمها الحجة فلا سبيل الى ادراك غير حاصل

الا من حاصل ولكن مع الفعل بالحجة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب فصار

امر المنطق ان يعرف الكاسبين واحوال اجزائهما ومباديهما ومراتبهما

في القوة والضعف والصحة والفساد فهو علم النظر في المعاني المفردة م

الفطري من التصورات تصورات كانت معلوماتها معها ومن التصديقات تصديقات كانت قياساتها معها [illegible] نهاية [illegible] الذهن من المبادي [illegible] لا يحتاج الى ترتيب [illegible] كذا [illegible]

في المؤلف منها لتقدمها عليه وفي الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني اذ
ربما يختلف باختلافها فاعتبر مقيد بلزوم دون لفظ الا نادرا الدلالة اللفظية
غير لفظية وكل منها وضعية وعقلية والاولى من الاول مطابقة ان دل اللفظ
على معناه من حيث هو معناه وتضمن ان دل على جزء المعنى من حيث هو جزؤه و
التزام ان دل على خارج عنه من حيث هو خارج عنه بشرط اللزوم العقلي والاولى
وضعية صرفة والاخريان باشتراك الوضع والعقل ويستلزمانها دون العكس
كدلالة لفظ الانسان بالاولى على مجموع الحيوان الناطق وبالثانية على احدهما وبالثالثة
قابلية الكتابة ثم الدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
اعم من ان يكون له جزء اولا وعلى ان يكون له جزء او لا وعلى ان يكون
دالا على جزء معناه اولا كهمزة الاستفهام وزيد وعبد الله والحيوان الناطق علما
ومركب ان كان بخلافه ويسمى قولا فمنه تام يصح السكوت عليه احد طرفيه فيسمى تاما وهو
المفرد دون مقارنة الزمان سواء كان غيره كاسمي واسماء اولا والاولى الا الحرف
اما هو او الكلمة وهو تام المفرد مقترنا بزمان ومنه ناقص في الغير احد سماه الرابطة
اداة او منها وهو غير تام المركب خبر او انشاء والناقص تقييدي او غيره

المفرد

وطبيعية

العلم ان منع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فجزئي والا فكلي ممتنع افراده او ممكن معدوم او
موجود متناه او غير متناه كان ام لا واحد حقيقيا كان ام لا والحقيقي ممتنع البارئ
ام لا والمتفق متواطئ ان اتفق في الجميع ومشكك ان اختلف بكمال او نقص
او تقدم او تأخر او اولوية وعدمها المعنى المتكثر اذا اتحد معناه فمنه مترادف
واذا تكثر فمتباينة والمتحد المتكثر المعنى مشترك اذا وضع للجميع وحقيقة ومجاز اذا
استعمل في الموضوع له وفي غيره لعلاقة والثاني مستعار ان كانت العلاقة
مشابهة ومرسل ان كانت دونها فان ترك استعماله في الاول فمنقول
سواء كان الناقل شرعا او عرفا خاصا او عاما فصل للنسب الكليان مع
تفارقهما كليا متباينان مرجعها الى سالبتين كليتين ومع تصادقهما كليا من
الطرفين متساويان كنقيضيهما مرجعهما الى موجبتين كليتين وجزئيا من احدهما
فقط اعم واخص مطلقا كنقيضيهما بعكس مرجعه الى موجبة كلية ونقيضها
اعم واخص من وجه مرجعه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين وبين نقيضيهما كالاولى
تباين جزئي مرجعه الى سالبتين جزئيتين فالنسب بين الكليين اربع وبين
جزئيين لا يحصر سوى الاولين الا ان يراد بالجزئي ما هو اخص اي الاخص

ام لا او واحد

ومنها

اي من نقيض العموم والخصوص من وجه كنقيض الاوليين على الكليين المتباينين ... في الخارج ... ان يكون ... كليا ... الاحتمال ...

لمعة اذا قلنا ج ب فج موضوع وب محمول والقول حمل هو المتعارف ويسمى حمل
على وهو هو واشتقاقا ويسمى حمل بفي وهو ذو وحمل اما ذاتي اولى او عرضي
متعارف والذاتي ما يكون الموضوع عين المحمول ذاتا وعنوانا فان كان
بينهما فرق بالاجمال والتفصيل فيكون حملا مفيدا والا فلا والعرضي ما يكون
من افراده سواء كان محمولا ذاتيا لا خلاف فيه او عرضيا خارجا عنه وحمل الاولى
بالذات وفي الثاني بالعرض والمحمول العرضي اما لازم في الوجودين كزوايا المثلث
الثلث او في العيني دون الوهم كسواد الزنجي والفيل بالعكس ككلية الانسان
واما مفارق دائم او غير سريع الزوال او بطيئه كغضب الحليم وحلم وجه الوقت
يخالف الذاتي في تقومه وتقدمه وعدم زوالها وتاخرها واللازم الاول يشارك
الذاتي في وجوب نسبته وعدم تعلله بامر خارج وقد يكون الشيء ذاتيا لامر وعرضيا
لآخر كالسواد للاسود منهي السواد والمعروضة وكذا كل مشتق والموجود كذلك
عند الجمهور ومن العرضي ما لا واسطة له اما في الثبوت فيسمى اوليا كالمراد او في
العروض فيسمى اوليا كالتعجب للانسان او في الاثبات فيسمى بينا كالتغير
للعالم وتقابل كل منها بعدم بالمقابلة فالمعنى الشيء لذاته او لمقوماته او بجزائه كان

او

اسود

او خارجا يسمى عرضيا ذاتيا وما لا يكون كذلك يسمى عرضيا غريبا ومن الاول يبحث في العلوم
لا من الثاني والا لكان كل علم كل علم لمعة ذاتي الماهية ان كان تمامها فنوع وان
كان جزءا فالمشترك بين مختلفي الحقائق جنس والمختص المميز فصل والنوع حقيقي ان كان
متفق الافراد في تمام الحقيقة واضافي ان كان تحت جنس وبينهما عموم من وجه اذ الاول
قد يكون بسيطا والثاني قد يكون جنسا وعرضيها المختص خاصة والمشترك عرض عام
فالكليات خمس لمعة السائل بما هو اما ان يطلب شرح اللفظ او تمام الماهية مختصة
كانت او مشتركة فيجاب بما يدل عليها او عليهما مطابقة وعلى الاجزاء تضمنا فقيل
بجواب نوع او جنس والسائل باي شيء اما ان يطلب مميزه بحسب جوهره او بحسب
عارضه فيجاب بالفصل او الخاصة فالنوع هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة
في جواب ما هو والجنس هو المقول على المختلفة الحقائق في جواب ما هو فقد يكون قريبا
ان كان يجاب اذا سئل عن الماهية وما يشاركها فيها واحدا وبعيدا ان كان متعددا
وعدد الاجوبة بعدد مراتب البعد واعليها الواحد للقريب ثم الاجناس متصاعدة في عمومها
الى جنس غير نوع والانواع متنازلة في خصوصها الى نوع غير جنس ولا يجاوز النهاية
اذ لا اعم من الوجود وان لم يكن جنسا ولا اخص من الشخص والمراتب محصورة بينهما

المحصور منتاه وكل واحد من الاوساط جنس ونوع باعتبارين والفصل هو
المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره فان ميزه عن المشارك في الجنس القريب فقريب
والا فبعيد وكل مقوم لما ميزه ومقسم لما ميز عنه والخاصة هو الخارج المقول على ما
تحت حقيقة واحدة فقط من حيث هو كذلك في جواب اي شيء هو في عرضه وهي شاملة
غير شاملة والعرض العام هو الخارج المقول عليها وعلى غيرها والخاصة بحقيقة للشيء قد يكون
عرضا عاما للاخر وبهذا الاعتبار لا يكون من المطالب واذا اخذت اضافة لم يمكن
بينهما فرق قوله هذه المعاني في مفهوماتها منطقية ومعروضاتها طبيعية والمركب منهما عقلي
والمعروض عقلا لا وجود له والطبيعي فيه خلاف والحق وجوده الاشراق الثاني في الاقوال
الشارحة قوله معرف الشيء هو المحمول عليه المفيد تصوره وشرطه ان يكون مساويا له
في الصدق فلا يصح بالاعم والاخص واجلى منه في المعرفة فلا يصح بالمساوي والاخفى ويسمى
المشهور حدا ان كان بالفصل ورسما ان كان بالخاصة وكل منهما تام ان كان
مع الجنس القريب وناقص ان لم يكن معه وليس الغرض في الحد مجرد التمييز والا يحصل
فلا يجوز في التام من الاخلال بشيء من المقومات بل يجب ايرادها وان كانت الدالة على
سبيل التضمن والالتزام في غيره لعدم جواز طرح المفهومات ولا الزيادة فيها سواء

الاوط

محمول

الالفاظ او كثرت فاخذ الوجيز في حد محدود حشوا وعلى انه اضافي مجهول لحكم قوله
اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لدلالة الاول على المهية بالمطابقة والاخر
عليها بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك لتفاوت مراتب التقليل في ايراد
الاجزاء والمهية اما حقيقية وهي التي تقوم جزء العام بجزء الخاص واما غير حقيقية
وهي ما لا يكون كذلك وتركيب الحد في الاولى من الجنس والفصل الجامعين لجميع المقومات
والرسم ليس بضروري كما توهم بل يستحسن وفي الثانية من الامور الداخلة فيها ان
لم يكن جنس وفصل وليس كما ظن ان الحد لا يتركب الا من الجنس والفصل قوله
في اشياء من الخطاء في التعاريف ينبغي للطبع اهمال الجنسيات يجب التحفظ عليه
الجنس اذا اخذت مخصصة لا تحمل على المحدود وان اخذت مشروطا بالتخصيص
التقديرين
فتنا في اذا انها بفصل ولم يصدق على المجموع الذي هو النوع لانها جزء فعلى
لا يكون جنسا بل يجب اخذها مطلقا اذا كانت جنسا وبه يظهر حال البواقي ومن
الغلط في التعاريف اخذ الجزء مكان الجنس اذ الجزء اذا حمل على الكل يكون كذا
ومنه اخذ الموضوع للمحل مكان الجنس كقولهم الرماد خشب محترق ومنه تعريف الشيء
بما يساويه في المعرفة والجهالة كقولهم السواد هو ما يضاد البياض وبما هو اخفى كقولهم

النادر هو ان يطلق الشبيه بالنص او بنفسه كقولهم الانسان حيوان بشرى او بما لا
يعرف الا بكونه كقولهم فى حد الشمس كوكب يطلع نهارا اذ النهار لا يعرف الا بطلوع
الشمس او بالمضايف لكون المتضايفين معا فى الموقف و الجهالة لا يعرف
كل منهما الا بالآخر معرفا له مثل ان الاب حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته
بل هو حده فيشتمل بهذه الجهة السبب الموقع للاضافة وهو فى الحدود
المجازية المشتركة والاسماء الغريبة فان لم يوضع للحد اسم فليخترع باسما
الاسماء **الاشراق الثالث** فى بار منياس تمهيد وجود الشى اما عينى او ذهنى او لفظى
او كتبى والاولان حقيقيان والاخيران وضعيان لاختلافهما فى الا
عصار والامم **لمعة** الجزء المركب التام بالكون النسبة مطابق فان حكم فيه
بثبوت امر لاخر او نفيه عنه فحملى والا فشرطى والمحكوم عليه فى الحملى يسمى موضوعا
والمحكوم به محمولا والدال على النسبة فى الملفوظ رابطة سواء كانت زمانية
ككان واشباهها او غيرها وقد استعير لها هو وقد يحذف او يكتفى منها بحركة فى بعض
اللغات فالقول يكون ثنائيا و فى الشرطى جزآن يسمى الاول مقدما
والثانى تاليا اخرجا عن خبريتهما بالربط احدهما بالآخر فيكون خبرا واحدا فمنه

متصل

متصل لزومى لعلاقة فيه او اتفاقى ان كانت بين جزئيه ملازمة ومنه منفصل
حقيقى مانع جمع وخلو وغير حقيقى مانع جمع دون الخلو او بالعكس ان كانت بين
جزئيه معاندة باحد الوجهين وانما الخبر للاخبار فى هذه لانها اما ان يحمل
بطرفيها الا مفردين حقيقة وحكما اولا والثانى اما ان يرتبط باللزوم او
العناد ولكل من الثلثة ايجاب وسلب هما كيفية النسبة والصوادق من الشرطيات
قد يكون اجزاؤها كاذبة **لمعة** موضوع الحكم ان كان شخصا فالقضية شخصية او
طبيعية بشرط تعينه الذهنى فطبيعية او مما شخط فمهملة او الافراد كلها او بعضها
محصورة كلية او جزئية موجبة او سالبة والمبين لكميتها سور وهو اربعة للاشياء
لمعة ايجاب القضية يقتضى وجود موضوعها اذ المعدوم لا يثبت له شىء اما
محققا كما فى الخارجية او مقدرا كما فى الحقيقية او ذهنا كما فى الذهنية فالموجبة
بحسب الوضوح اخص من السالبة مع مساواتهما الا اتفاقية لتحقق الموضوع فى
كلها فى المبادى العالية واستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكى اذ المجهول
مطلق لا حكم عليه بنفى او اثبات والشبهة به عليه مندفعة بما ذكر من الفرق بين
حمليين اذ الشى قد يكذب بنفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على

الفرع الاول لا يجري في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على
عقد وضع ايجابي هو الاتصاف بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه
مجموع الكل او الكلية او كله بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او
غير دائم محيثا به اولا فهو ب لمعة القضية اذا اجعل حرف السلب جزءا من جزئيها
او لاحدهما فعدولية الطرفين او احدهما والا فمحصلة وكل منها موجبة وسالبة
وما سموا بسالبة المحمول حكموا بانقضائها عن المعدولة في الاعتبار وعدم
اقتضاء موجبتها كالسالبة لوجود الموضوع مفيد لمعة الكلية والجزئية والاهمال
والتوزيع في الشرطيات باعتبار الاوضاع والاوقات لا الاعداد كما في الحمليات
وسور محصوراتها اوقات معينة لمعة من الشرطيات ما تركب من حمليتين او متصلتين او
منفصلتين او من احدى الشرطيتين مع حملية الاشراق الرابع في جهات القضايا وفيه لمعات
فيها لمعة نسبة المحمول الى الموضوع لا تخلو من الوجوب والامكان والامتناع
في مادة القضية وقد يصرح بها في الملفوظة فيسمى موجهة والمبين لها جهة
سواء طابقت المادة ام لا ويقابلها المطلقة العامة تقابل العدم والملكة او
نسبة الا الموجهة كنسبة الاهمال الى الكلية فان حكم فيها بضرورة نسبة المحمول الى الذات

الموضوع

الموضوع من غير شرط زائد فضرورية مطلقة سواء كانت ازلية كقولنا الله
قيوم بالضرورة او ذاتية مقيدة بما دامت الذات كقولنا الانسان حيوان
لان ضرورتها غير مؤبدة بل مع بقاء الذات ومقيدا بوصف او بوقت فمشروطة
عامة وفي وقت معين فوقتية مطلقة او مبهم فمنتشرة مطلقة وان حكم فيها بدوامها
ما دام الذات فدائمة مطلقة او ما دام الوصف فعرفية عامة وان حكم فيها بسلب
ضرورة مقابلها فممكنة عامة وربما قيدت بعض هذه البسائط فتصير مركبات
اما باللادوام الذاتي كالعامتين فتسميان المشروطة والعرفية الخاصتين والوقتيتين المطلقتين
ويحذف عنهما في التسمية الاطلاق للتقييد والمطلقة العامة فتسمى الوجودية اللادائمة
او باللاضرورة الذاتية كهي ايضا فتسمى الوجودية اللاضرورية او باللاضرورة الجانب
الموافق كالممكنة العامة فتسمى الخاصة اذ القيد اشارة الى مطلقة او ممكنة على منافي
على عكس ما قيدتا بها في الكم والكيف لمعة الامكان العام كان بازاء الممتنع فيدخل
فيه الواجب والخاص وجدوا ثلثة اقسام ضروري الوجود وضروري العدم وما لا ضرورة
في وجوده وعدمه فخصوه باسم الامكان فالقسمة كانت عند الاولين ثنائية
ممكن وممتنع وعندهم ثلاثية ممكن وواجب والعام مصدق على طرفي

لصدق غير الممتنع على ايجابه وسلبه وللامكان مع احتمال آخر حيثما العدم الا
اليها ومن توهم ان شرط الممكن عدم وقوعه الوجود وبخروجها الوجوب ثم
انه لو كان كذا فالمعدوم يخرج الى الامتناع فان لم يصح هذا لم يخرج ذلك
باعتبار ماهيته ابدا ممكن وكل من جعل من فرق العدم والوجود اما هو له بالغير والا
من الجهات ابدا الثلث لمحة الامتياز بين القضايا بالعوارض دون الفصول
اذ يرجع جميع الا موجبة كلية حملية ضرورية فالاول بالعدول والثاني بالاقتران
و في العلوم الحقيقية لا يبحث عن الشخصيات اذ لا برهان عليها ولا مطلب
الشيء مهملا دون تعيينه على سور الا كلية والثالث بقلب الشرطية حملية بالتصريح
او عنادا فانها في الحقيقة حمليات حذف عنها التصريح بها وجعلت متصلة و
منفصلة باداة الاتصال والانفصال والرابع بجعل الجهة جزء المحمول
بجميع ضرورية اذ الامكان للممكن ضروري كالامتناع للممتنع والوجوب للواجب
على ان المطلوب في العلوم الحقيقية ليس الا الضروريات وان كان في الصور غيرها
اذ الجزم لا يحصل الا بها فالبواقي من الجهات اجزاء للمطالب لا غير ولجهة واحدة
اولا مرد ان تقسيم الجهة بالوجوب في الامكان والامتناع على نحو البت و الضرورة

في

في جميع والا اختل التقسيم الحاصر بالاتفاق فافهم هذا ودع عنك الاطنابات
الفاسدة فيها سور انواع او جهة الدعاية حرر وسادس خيالات لمحة التناقض
اختلاف قضيتين يستلزم صدق كل منها لذاته كذب الاخرى وبالعكس فلا بد في
الشخصية تخالفهما في الكيف واتحادهما في غير الموضوع والمحمول والربط الا
الاضافة والمكان والزمان والكل والجزء والقوة والفعل وورد ما المناقضون والشرط
الطرفين والفارابي لا وحدة الشرط في المحصورات هذه مع زيادة شرط هو
في الكم لكذب الكليتين وصدق الجزئيتين في موضوعهما اعم اذ النظر في احكام القضية
دون الذوات وفي الموجهات مع التخالف في جهة لكذب الضروريتين و
صدق الممكنتين في مادة الامكان فالنقيض للضرورة والدوام الامكان و
الاطلاق الوقتيين والمشروطة والعرفية العامتين الحينيتين الممكنة والمطلقة
والمركبة المفهوم المردد بين جزئيها الكلي في جزئية بالقياس الى كل واحد ولا
تناقض بين المطلقتين لعدم الزمان تبصرة قد مر ان الشيء ربما يصدق
ويكذب على نفسه بالحملين فان مفهوم الجزئي مثلا يصدق على نفسه كسائر الصور

لامتناع سلب الشيء عن نفسه وصدق عليه بعضه ايضا وهو مفهوم الكلي فلا بد
في التناقض من وحدة اخرى فوق الثماني في المشهورات اي وحدة الحمل لئلا يصدق
الطرفان فالجزئي جزئي لا كلي بالحمل الاولي الذاتي الاولي وكلي لا جزئي بال
لاخر وهو الشائع الصناعي وكذا الحال في نظائره كاللاشيء واللاممكن العام
واللامفهوم وعدم العدم ونحوها **ضابط** العكس المستوي تبديل طرفي القضية مع
بقاء الصدق والكيف فالسالبة الكلية تنعكس مثلها لامتناع سلب الشيء عن نفسه
والجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع والمقدم والموجبة بقسميها تنعكس
جزئية لجواز عموم المحمول والتالي هذا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهة فالموجبات
من الدائمتين والوقتيتين تنعكس حينية مطلقة فانه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب
باحدى الجهات الاربع وجب ان يصدق بعض ب ج حين هو ب والا لصدق
نقيضها الذي هو العرفية فهو قولنا لا شيء من ب ج مادام ب واذا انضم
النقيض مع الاصل ينتج نقيض الاصل ومن الخاصتين حينية لا دائمة ومن الوقتيتين
والوجوديتين والمطلقة العامة مطلقة عامة والسوالب من الدائمتين تنعكس دائمة
ومن الوقتيتين عرفية عامة ومن الخاصتين عرفية لا دائمة في البعض والبيان في

بجميع

بجميع كما ذكرنا فيما بين الشيخ عنه ولا عكس للممكنتين على المذهب المنصور اذ مفهوم الاصل
فيها كل ما هو ج بالفعل ب بالامكان ومفهوم العكس ان ما هو ب بالفعل ج بالامكان
ويجوز ان لا يكون ب الا بالامكان لعدم خروجه من القوة الى الفعل فلا يصدق
العكس واما على رأي الفارابي فينعكس ممكنة والا لما [illegible] وللبواقي سلب النقيض في بعض
المواد مع وجوب عموم العوانين **ضابط** عكس النقيض تبديل نقيض الطرفين مع
بقاء الصدق والكيف وحكم الموجبات في احد العكسين حكم السوالب في الآخر
مع الاتي ونه البيان والنقض ومن كان ذا قريحة يصعب عليه احكام الموجهات في
باب العكوس واشكلتها والقاعدة الاشراقية اغنت عن تعديدها اصنافا كثيرة
كما اشرنا اليه **الاشراق الخامس** في التركيب الثاني في لمعة العمدة في الحجج القياس وهو
قول مؤلف من القضايا يلزم من حيث الصورة قول آخر فصحة القياس لا يستلزم صحة
من المقتضى القضايا بل تليها ونفي اللزوم يخرج الاستقراء والتمثيل وقياس
المساواة من الاقيسة المركبة فلا حاجة الى قيد بعينه اذ الوحدة معتبرة في حد
الطرف والقضية اذا جعلت جزء قياس سميت مقدمة واجزاؤها بعد التحليل
حدودا فان لم يشتمل على احد طرفي المطلوب كان صورة فاقتراني

ثم نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال وهو سلب م

لامكان

مركبا من جملتين و شرطا ان كان غيره وان اشتمل عليه مادة وصورة فقط
استغنائي ويوجد في الاقترانى حد مكرر في المقدمتين تحذف في النتيجة
يسمى الاوسط وحدان هما طرفا المطلوب والاسمان فذات الموضوع في
هو الاصغر صغرى وذات المحمول هو الاكبر كبرى والتاليف بين قرينة وضربا
وكيفية وضع الاوسط عند الطرفين شكلا والقرينة بالنسبة الى اللازم
عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها بعد اللزوم نتيجة وقبله مطلوبا
لمعة الاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول
في نفسه وتبيين غيره به والباقي الاتم لانتاجه جميع المطالب المحصورة
الاربع فقد علم ان حمل القياس على افراده بالتشكيك او بالعكس فالاخير
لبعده عن الطبع وعدم التفطن لقياسية الا بتجشم ولهذا اهمله المعلم الاول
او محمولهما فالثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه التي لا يكون الا
موجبة وهي الصغرى او موضوعهما فالثالث لموافقته له في اخسهما التي
لا يكون الا كلية وهي الكبرى ويكاد الطبع يتفطن لقياسيتهما دون حاجة
الا بيان ويشترك الثلثة في ان النتيجة فيها لبث عن جزئيتين ولا عن

سالبتين

سالبتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى الا في سوالب في حكم الموجبات
كما اشرنا لمعة شروط الاول ايجاب الصغرى وفعليتها ليندرج الاصغر في
الاكبر بالفعل وكلية الكبرى ليتعدى الحكم الى الاوسط اليه فانحصرت ضروبه
في اربعة اذ كانت ستة عشر بحسب وجوه تراكيب الاربع المحصورات في
احدى المقدمتين مع مثلها في الاخرى فانحذفت بحذف احد المتقابلين
من الكيف او الكم في احديهما ثمانية وبحذف احدهما في الاخرى اربعة والتحقيق
بحث عنه في الحقيقيات والاهمال مخلط ولما كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين
كما وكيفا فينتج الاول من الضروب من موجبتين كليتين موجبة كلية والثاني من
كليتين والكبرى سالبة كلية والثالث من موجبتين والصغرى جزئية موجبة جزئية
والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى سالبة جزئية لمعة شروط الثاني
بحسب الكيف اختلافهما فيه فعلا والا لزم اختلاف النتيجة الموجب للعقم
الكم كلية الكبرى والا لجاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر
وحمل على بعض جنسيهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وما باينهما
ابدا كما اذا حمل النوع المساوي للاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول

على نوعه عن بعض نوع آخر وبعب الجهة امران آحدهما دوام الصغرى او
كون الكبرى منعكسة السالبة كالدائمتين والمشروطتين والعرفيتين فإذا انتفيا كانت
الصغرى غير الضرورية الدائمة وهي ثلث عشرة اخصها المشروطة الخاصة والوقتية
والكبرى من الست الغير المنعكسة السوالب واخصها الوقتية الخاصة واختلاط
احدى الصغريين الخاصتين مع الكبرى الوقتية الخاصة غير منتج للاختلاف وثانيهما
كون الممكنة مع الضرورية او مع كبرى مشروطة فسقط بالاول اربعة عشر ونوع ثمانية
من المحتملات الستة عشر بالشرط الاول واربعة بالثاني فالاول من كليتين بايجاب
الصغرى وسلب الكبرى والثاني منهما عكس ونتيجتهما سالبة كلية والثالث من مختلفتين
كيفا وكما مع الايجاب والجزئية في الصغرى والرابع منهما مع تبديلهما والنتيجة
سالبة جزئية والبيان بالخلف في الكل وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ناقض
الصغرى وبعكس الكبرى في الاول فيعود الى الشكل الاول وبه وبالافتراض في الثالث
وهو فرض موضوع المقدمة معينا لتصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما
من الشكل الاول والآخر من هذا او كان كليتين وبعكس الصغرى في الثاني وجعلها
كبرى ثم عكس النتيجة ليحصل المطلوب لعدم شروط الثالث والالجاء في توافق الطرفين

ما ايجاب الصغرى ...

بان سلب النوع وفصله عما يباين جنسه وتباينهما بان سلب احد النوعين عن
الآخر وحمل فصله عليه وفصلهما والا لزم الاختلاف وكلية احديهما والا
لجاز ان يكون المحكوم عليه بالاصغر غير المحكوم عليه بالاكبر فضروبه المسقوط
ثمانية بالشرط الكيفي واثنين بالكمي الموجبتان من الكم مع الكليتين من الكيف و
الموجبة الكلية مع الجزئيتين منه وكيفية الترتيب على النظم والنتيجة في الاولين
موجبة جزئية وفي الاشتقاق سالبة جزئية وما لزمت كلية ولو في الاولين فلامكان
لغيرهما لاحتمال كون الاصغر اعم من الاوسط المساوي للاكبر او المشارك له في
الاندراج تحت الاصغر فامتنع ايجاب الاخص لجميع الاعم او سلبه عنها والبيان
بالخلف في الكل وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض الكبرى وبعكس
الصغرى في الثلثة الاول والخامس وبعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة
في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية فظهر ان الثالث لا
ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا كلية والاول ينتج الجميع وفي هذه الثلثة
كفاية للطالب لحق ويمكن بالعمل الا شرا وردّ الضروب المنتجة من كل شكل الى
ضرب واحد هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لردّه القضايا

لا يغفر ... اي في الموجبات العرفية

الا الموجبة الكلية الضرورية كما مر والفايدة في شرايط الشكل بحسب الكم والكيف
كلية اما موضوعها الاوسط كالكبرى الاول مطلقا واحدى الثالثة مع احدى وجهى الا
وهو المقرر بالملاقات بالاسر واما كلية موضوعها الاكبر مع الاختلاف في الكيف
قد بينا الموجز الشرطيات اى اقترانية واقسامها خمسة لانها اما من متصلتين او منفصلتين
او حملي ومتصل او حملي ومنفصل او متصل ومنفصل الاول فهو الاقرب الى
الطبع ثلثة اصناف اذ الاوسط اما جزء تام من كل واحدة من المقدمتين او غير تام
من كل منهما او تام من احديهما غير تام من الاخرى ففي الاول ينعقد الاشكال الاربعة
والثاني كذلك بالبيان المذكور والثالث اربعة لان الحملية فيه اما صغرى او كبرى
واياما كانت فالمشترك منها اما في التالي او المقدم وينعقد الاشكال الاربعة
في كل قسم منها الا ان الافضل منها ما كانت الحملية كبرى و الاشتراك مع التالي
من الطبع والمسمى لما جر اليه في قياس الخلف لاشتماله الا هذا الاقتران وشرطه
ايجاب المتصلة ونتيجته متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التاليف
بين الحملية والتالي والرابع ستة لان الحملية اما بعدد اجزاء المنفصلة او اقل
او اكثر واياما كان فالمنفصلة فيه اما صغرى او كبرى والمطبوع منه ما كانت الحملية
بعدد

بعدد اجزائها وينعقد فيه الاشكال وشرط انتاجه كون المنفصلة موجبة كلية
مع المخلوط والخامس ايضا ستة لان الاشتراك بينهما اما في جزء تام منهما او غير تام منهما
او غير تام منهما والمتصلة في كل من الستة اما صغرى او كبرى والمطبوع ما يكون الاشتراك في
الجزء التام مع اتصال الصغرى عقد وحل قد طعن في الاول بان ملازمة الكبرى
وان كانت في نفس الامر لكن جاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا امتنع
في نفسه كقولنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا
لم يكن بياضا ينتج كلما كان سوادا وبياضا لم يكن بياضا فيجاب بان الاوسط ان
وقع فيهما بنحو واحد كان الانتاج بينا لكن كذب النتيجة لكذب الكبرى ولذى شرط
انتاج القياس صدق مقدماته اذ ربما ينتج مع كذبها ويستلزم الكاذب وان لم يقع لم يكن
الاقتران قياسا لعدم تكرر الاوسط وفي الثالث بان الحملية الصادقة في الواقع
جاز ان لا يبقى صدقها على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء
موجودا فهو بعد وكل بعد فهو في مادة فلو انتج لصدق ان كان الخلاء موجودا فهو
في مادة وليس كذلك والجواب منع كذب النتيجة اذ الخلاء يمتنع ان يلزم من وجوده نفيه
قد عرفت ان صدق المتصلة لا ينافي كذب الاخر الاستثناء في الاستثنائي

وضع او رفع لبعض اجزاء الشرطية لوضع او رفع للآخر والا لبسيط غير مركب
من شرطية وحملية والمتصل تاليستثنى فيها عين المقدم فينتج عين التالي او نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم ولا يستثنى عين التالي لعين المقدم ولا نقيض المقدم لنقيض التالي لجواز عموم
التالي فيلزم من رفع الاعم رفع الاخص ولا عكس ومن وضع الاخص وضع الاعم من
لا عكس نعم في مادة المساواة وان صحت الاربعة لكن لخصوص المادة فغير معتبرة لعدم
قواعدهم في المنفصلة يستثنى عين جزء لنقيض الباقي او نقيض جزء لعين الباقي اذا
الانفصال فيه ان كان في مانعة الجمع فقط يستثنى العين للنقيض لا غير وفي مانعة الخلو
فقط النقيض للعين لا غير **الاشراق السادس** في قياس الخلف المقرل قياس قال من
فان المقدمة ان اشتملت على كلية النتيجة فهو شرطية يستثنى لنقيضه اضرورة ان اشتملت
على احد جزئيها فلا بد من قضية اخرى تشتمل على جزئها الآخر ولا قياس اكثر من مقدمتين
اذ المطالب طرفان فقط ولا بد لكل منهما من مناسب لا اكثر توجيه مقدمات كثيرة
لقياسات متعددة سابقة للاقيسة واحد لمطلوب واحد فيه قياسا مركبا قد يطوى
النتائج فيه **لمعة** الخلف قياس يبين حقية المط بابطال نقيضه ويتركب من قياس
استثنائي واقتراني وقد يرد الخلف الى المستقيم بأخذ نقيض النتيجة المطلوب او ازائها

بالمقدم

او نقيض مـ

متعددة اخرى

بالصادقة على ما ينتج من الاشكال فينتج المط مستقيما واعلم ان في جميع الاقترانيات
اذا اخذ نقيض النتيجة او ضدها او قرنت باحدى المقدمتين ينتج نقيض
المقدمة الاخرى او ضدها على اي شكل يتفق ويسمى عكس القياس ويستعمل في الجدل
احيانا لمنع القياس **لمعة** قياس الدور هو اخذ النتيجة مع عكس احدى مقدمتيها
لينتج الاخرى فيكون النتيجة نتيجة ناتجها ويستعمل حيث لا يمنع القياس وانما
يمكن في موضع يتعاكس الحدود ويتحفظ الكمية **لمعة** القياس الناتج لقضية بالذات
ينتج بالعرض بطلان نقيضها وصحة عكسها **الاشراق السابع** في اصناف من الحجج
منها الاستقراء وهو الحكم على طبيعة كلية بما وجد في جزئياتها الكثيرة كحكمك ان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ بما شاهدت من الحيوانات وهو غير مفيد لليقين
اذ ربما يكون حكم ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرأ كالتمساح في مثالنا هذا ومنها
التمثيل وهو ما يبين شمول حكم احد الامرين للاخر لاشتراكه في معنى جامع بينهما ويسمى
بالقياس عند الفقهاء يستعملها الجدليون وهو من اضعف الحجج لجواز ان يكون
الحكم في الاصل لخصوصية معتبرة ومنها قياس الفراسة وهو ما يكون الاوسط فيه هيئة
بدنية موجودة في نوع من الحيوان يستدل بها على خلق ملازم لها لمزاج واحد فيستدل

احد المعلولين على الآخر كعرض الاعلى الموجود في الانسان والاسد ليستدل
به على وجود خلق الاسد للانسان **الاشراق الثاني** في البرهان تمهيد القياس
اما ان يفيد التخييل او التصديق فالاول هو الشعر والثاني ان افاد يقينا
فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو الخطابة والا فان اشتمل على طلب الاعتراف
والتسليم فهو الجدل فالبرهان لكونه مفيدا لليقين وجب ان يكون صورته
يقينية الانتاج ولا يكون الا قياسا ومادته اليقينيات من الاوليات و
المشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات فالصناعات
يتألف البرهان من اليقينيات والجدل من المشهورات والخطابة من المظنونات
والشعر من المخيلات والمغالطة من الشبيهة باليقينيات في السفسطة وبالمشهورات
في المشاغبة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات لانهما مبادي الخطابة
والشعر لان المشابهة بهما ان افاد ظنا او تخييلا فهو هو والا فلم يكن معتدا بهما وما نقل قوم
من المعلم الاول ان مقدمات البراهين كلية دائما ضرورية ليس معناه الضرورية لكن توجيهه
ما يقابل الممكنة بل معناها اليقينية الواجب قبولها ضرورية كانت او ممكنة ثم ان منفعة
البرهان والسفسطة عامة لجميع الناس لان من علمهما انتفع بهما اما البرهان فلانه

ليحصل

ليحصل الحق واما السفسطة فللاحتراز عن الباطل بخلاف غيرهما فان في الجدل الالزام
الخصم والخطابة الاقناع والشعر التخييل وكل ذلك بحسب الغير والمشاركة سوية القوى **لمعة**
ان من المطالب العلمية تصورية وان منها تصديقية فمنها هل بسيطة كانت اذا طلب بها وجود
الشيء في نفسه او مركبة اذا طلب بها وجود الشيء على صفة والجواب فيهما اما باحد طرفي النقيض
ومنها ما شارحة كانت اي طلب بها مفهوم الاسم وحقيقية اذا طلب حقيقته
ومطالب المفهوم متقدمة على هل البسيطة ومطالب الحقيقية متأخرة عنها ومنها اي وقد يطلب
بها تمييز الشيء عن غيره في ذاته او في عرضه ومنها لم ويطلب بها علة الشيء في نفسه او علة
التصديق وهذا المطلب هو بالقوة مطلب ما الاكبر اذا قلت لم ج ب كانك
قلت ما سبب كون ج ب الا انه بالفعل مطلب لم بالقياس الى الشيء وبالقوة
مطلب ما بالقياس الى الحد الاوسط وكذا مطلب اي داخل تحت هل المركبة ومن
امهات المطالب وان كانت مطالب غيرها مثل كم وكيف ومتى واين وقد
يستغنى عنها بان **لمعة** الحد الاوسط في البرهان يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر
للاوسط وان لم يكن البرهان برهانا فهو اما يعطي اللمية في نفس الامر يسمى برهان لم
والا فانه فان كان معلولا لنسبة الاكبر الى الاصغر فهو دليل وان فيه فالدليل

برهان لمّ في الحد وبل كل برهان لمّ إذا أبدل فيه الأوسط بالأكبر يصير برهان انّ

ملحقة و ولدين أجزاء العلوم موضوعات ومباد ومسائل فموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه

الذاتية ومباديه التصورية حدود موضوعاته وأجزائها وأعراضها الذاتية والتصديقية

هي القضايا التي تتوقف عليها براهين مطالبه ويسمى الأوضاع ويجب بيانها في صدر العلم بالمبادي

ومسائله هي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه والمطالب العلوم الحقيقية لا

يستفاد من البرهان فالفيلسوف يعطي اللمّ الدائم مطلقا والطبيعي يعطي لمباداة

الطبيعة والمادة موجودتين فلا برهان على الشخص المتغير كالاحداث وكذا على الشمس

والسماء وغيرهما ليس جزئيا لان مفهوماتها كلية وايضا الفاسدات لا برهان

عليها لانها اما معلقة فمحسوسة او غائبة فمحتملة الفناء فلا برهان على التقديرين

لعدم الدوام ليتيقنها والعلوم متباينة ان تباينت موضوعاتها وما موضوعه

أخص من موضوع آخر فيسمى أسفل منه وتحته كالمجسمات تحت الهندسة وكذا ان

تباينت الموضوعات ولكن ينظر احدهما في الآخر عن اعراضه الذاتية كالموسيقى تحت

الحساب وكل اصل موضوع في علم يبرهن في غيره فالأولى ان لا يكون فيما فوقه وقد

يكون في العالي ما يتبين في السافل بغير ما يتبين منه في العالي لمّه والعلوم تترتب

ترتيبها

موضوعاتها في العلوم حتى ينتهي الى ما لا أعم من موضوعه وهو الفلسفة الاولى

موضوعها الوجود الحد لا يكتسب بالبرهان والا لزم الدور وتحصيل الحاصل لأن

الحد من حيث انه حد ادراك تفصيلي ولو كان مطلوبا لكان معقولا

قبل البرهان فلو حصل به كان دورا اما المطلوب التصديقي فرادفه حال النسبة التقييدية

وايضا فحصل الحد التام نفس تحقق الحد وتفصيل ثم إذا صار الحد وسطا اصغر

والحد كان الأكبر لكان بين الثبوت ذا وسط وهو خلف وكلما يجعل أوسطا كان

ثبوت الأكبر له على انه محمول فيتعدى الى الاصغر بالحمولية فلا يلزم ان يكون حده

او على انه حد ما يكون الاوسط محمولا فيجوز ان يكون الاوسط محمولا على

غير الاصغر او انه عين الاصغر فهو المصادرة على المطلوب الاول وحد الشيء

لا يكتسب من حد ضده اذ لا اولوية وليس لكل ضد شيء والاستقراء ايضا لا يفيد

اذ الاشخاص غير متناهية بل طريق الاكتساب الحد تحليل صفات الشخص وتركيبه

بان يعد فيه ويحذف ما ليس بذاتي له وينظر انه عرض جنس من المقولات العشر

والارتبات في جواب ما هو والمقسمات حقيقية حتى ينتهي الى المعقول لا معقول تحته

ويجمع المقولات التي هي في اسم الجنس بشرط عدم التكرار وتورد الفصول فانا جعت

بنفد المحمولات و وجه منها شيء مما للمردودة في الحمل والموضوع وفهو لهم وتحقيق

التوافق في جواب ما ولم كما يقال ان الكسوف ما هو فيجاب هو زوال ضوء القمر لتوسط

الارض بينه وبين الشمس فهذا قيل لم انكسف القمر فيجعل توسط الارض او سبب

الحد والبرهان اذا كان الوسط هو العلل الذاتية للشيء ولعلمان توقف ابتكال

على المطر المتوقف على السحاب المتوقف على صعود الابخرة المتوقف على ابتكال

آخر ليس دورا ممتنعا لان الموقوف غير الموقوف عليه بالحد في البرهان الدال

المتحد الوسط مع النتيجة على هذا الوجه ليس في الحقيقة قياسا دوريا بل هذا شيء شبيها

نفسه لمغايرة الوسط للنتيجة بالوجود وان اتحدا في النوع **الامر التاسع في سبب الغلط**

ان المغالطة كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا او كان

برهانيا او جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل كما علمت لابد لهما

من جزء في تعقيبهما اما في الصورة بان يشبه ضربا منتجا وليس اياه او في المادة

بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شيئا منهما فالمغالطة قياس بفسد صورته او مادته

او هما جميعا والآلة به غالط في نفسه مغالط لغيره فالخطأ في القياس بسبب الصورة

كما اذا لم يكن على شكل منتج او ضرب منتج او وقع ذهول عن مراعاة الشرايط المذكورة

في واحد

في احد التركيبين كعدم تشابه الاوسط في المقدمتين كما قال كل انسان حيوان

و الحيوان جنس فالانسان جنس فالغلط فيه ان الحيوان في الكبرى ماخوذ بوصف كونه

كليا موجودا في الذهن فقط بخلاف ما في الصغرى فان الحيوان باعتبار مهيته او لعدم

ان واحدا الطرفين في القياس والنتيجة او لعدم نقل الاوسط بالكلية واما الغلط

بحسب المادة فكالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان النتيجة مقدمة في قياس ينتجها

بلفظ آخر ولكون المقدمة اخص من النتيجة او مساوية لها فلا اولوية في التبيين مع الكون

وكذبهما فيوجد في القياس اما المشابهة لفظية كما في الاسماء المشتركة مثل العين او الادوات

مثل الواو تارة للقسم واخرى للعطف او بسبب في الاعراب او كاخذ السوالب

الجهات مكان السوالب الموصوفة بها ونحوها او للسور كاخذ البعض السور مكان البعض

بمعنى الجزء او اخذ احد جزء الكل والكل وكل واحد مكان الآخر او لايهام عكس كمن يرى كل

ثلج ابيض فياخذ ان كل ابيض ثلج او لتركيب مركب كقولنا الخمسة زوج وفرد فيفصل

ويقول انها زوج وانها فرد او لاخذ ذات الشيء او لازمه مكانه كمن راى كل سواد مع

البصر فاخذ الحكم للامر العام ليتعدى الى الابيض وكمن رأى الانسان متوهما مكانا فظن

كل متوهم مكانا او اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل او اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وبالحكمى واخذنا عبارات الذهنية واقربة الاعيان كم دار ان الالف في الكلام
موجود في الذهن بحكم بكلية في البيان او اخذ جز الحقه ملكها او اخذنا ليس يعلم علاوعد
برغبته في قياس مخلف فيه عن ان الكذب لنقيض المعظ ويكون لغيره وبعد ان حتى ذكره
سهل النحو غير الا غالط ولولا القصور وعدم التميز لما لفت لمنا لطات وسائر صنعه والحجة
كلازمه ينتفع بالغرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر ان يغالط المغالط

حرره اضعف كلالامى وهو لم يجعل الله له في العالم

حرره نور ثبت

من تصنيفات ... الشيرازي



رسالهٔ اشتراک وجود از مولی رجب تبریزی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله اجمعین بدانکه
این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه مقدمه در بیان
معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی در مقام و ذکر اسامی جماعتی که قائلند
باینکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است
مطلب اول در اثبات واجب الوجود بالذات مطلب دوم در اثبات
احدیت یعنی نفی ترکیب مطلب سیوم در اثبات واحدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال مطلب چهارم
در بیان آنکه صفت عین ذات نمی تواند بود مطلب پنجم در بیان آنکه
اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات اشتراک
لفظی است نه معنوی خاتمه در بیان احادیثی که شاهدند برین دو مطلب آخر
مقدمه بباید دانست که معنی لفظ وجود و موجود بدیهی اند که آن هیچ
وجهتی دارند و احتیاج بتعریف ندارند بلکه ممکن نیست
تعریف آنها چنانچه حکما و متکلمین در اوایل کتابهای خود تصریح بآن کرده اند
و از اول اوایل شمرده اند و نیز بباید دانست که اشتراک چند چیز
در لفظی از الفاظ یا اشتراک در آن لفظ است تنها مثل اشتراک
لفظ عین میان آفتاب و چشم آن اشتراک را اشتراک لفظی و آن لفظ را

مشترک لفظی می نامند و در مقام یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست
بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است آن اشتراک را
اشتراک معنوی و آن لفظ را مشترک معنوی می نامند مثل لفظ
حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و معنی او هم که
جسم نامی حساس متحرک بالاراده است مشترک است
میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو و نیز باید دانست
که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن باشتراک
لفظی و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده است که کسی
قایل باین نشده است و اگر شده بوده است بواسطه سخافت
این مذهب باعتقاد ایشان نام آنکس در میان علما مشهور نشده
است و تشنیعات بر صاحب این مذهب می زدند با اینکه بنای
اصول دین و اعتقاد برهان است نه به پیروی مردم مشهور
بنابرین جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده اند و نام
ایشان در خاطر فقیر بود بیان میکنم اما معلم اول در اثولوجیا
میفرماید که والله تعالی بحیث اثبات الاشیاء و صورها معا یعنی
الله تعالی احداث میکند اثبات اشیا را که وجودهای ایشان باشد
و صور آنها را که مهیات ایشان باشد باهم پس معلوم شد که وجود
های اشیا و مهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی اند پس اگر

معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است
لازم می آید که او هم آفریده باشد و نیز میفرماید که الواحد المحض
هو علة الاشیاء کلها ولیس کشیء من الاشیاء یعنی واحد محض
علة همه چیزها است و نیست مانند چیزی از چیزها پس می
باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد والا مانند چیزها خوا
هد بود و معلم ثانی در فصول مدنیه باین عبارت بیان ک
رده اند که وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سایر الموجودات
ولا یشارک شیئا منها فی معنی اصلا بل ان کانت مشارکة
ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذالک الاسم یعنی
وجود الله تعالی وجودیست بیرون از وجود سایر موجودا
ت یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است و شریک نیست
با هیچیک از ایشان در معنی اصلا و اگر مشارکتی باشد
در اسم خواهد بود و بس نه در معنی که فهمیده میشود
از آن اسم و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح باین معنی کرده
چنین فرموده است که وجوده تعالی وجود خارج عن
وجود سایر الموجودات لا یشارک شیئا منها فی معنی اصلا
بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من
ذالک الاسم و صوفیه رضوان الله تعالی علیهم در مقام تنزیه

اسم

اسم را نیز راه نداده اند و این عبارت ایشانست که لا اسم ولا
رسم ولا نعت ولا وصف چه خوب فرموده است در این مقام
عارف شبستری منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی ذاته عما
یقولون و شیخ صدر الدین قونیوی در نصوص و در تفسیر سورة
الحمد تصریح باین معنی کرده است و عبارت نصوص اینست
که قولنا فیه انه وجود للتفهیم لا انه معنی الوجود و بعضی از مشایخ صوفیه
تصریح کرده اند که وجود عام معلول اول است و این موافق
مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند اولا و ماهیة را
ثانیا و حکمای هند نیز تصریح باین معنی کرده اند و گفته اند که حق تعالی
هست نه هستی اما المطلب الاول باید دانست که موجود یعنی مسمی
باسم موجود منقسم میشود بدو قسم از جهت آنکه یا محتاج است بغیر
یا محتاج نیست قسم اول را ممکن الوجود بالذات می نامیم و قسم
دویم را واجب الوجود بالذات و آن قسمی که محتاج است بغیر کلی باید
که محتاج بآن قسمی باشد که محتاج نیست بغیر که آن واجب الوجود
بالذاتست از جهت آنکه غیر قسم اول منحصر است در قسم دویم که
واجب الوجود بالذات است و وجود قسم اول بین است و
محتاج باثبات نیست و وجود قسم دویم بین نیست و
محتاج است باثبات و اثبات وجود او از وجود قسم اول میشود

شانه

که بیّن است پس میگوییم که هرگاه طبیعت ممکن الوجود
که محتاج است بغیر موجود باشد واجب الوجودی که محتاج
الیه اوست می باید که موجود باشد لیکن طبیعت ممکن الوجود
موجود است پس واجب الوجود بالذات موجود است
اما مطلب دویم باید دانست که واجب الوجود بالذات
نمی تواند بود که مرکب باشد از اجزا اصلا از جهت آنکه
اگر مرکب باشد از اجزا محتاج خواهد بود بآن اجزا بواسطه
آنکه اگر آن اجزا نباشد او نخواهد بود و این خلاف فرض است
پس واجب الوجود بالذات مرکب نباشد اما مطلب سیم
باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند بود که دو
باشد یا زیاده بر دو بواسطه آنکه اگر دو تا باشد هر آینه معنی
واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو پس حال خالی
از این نیست که این معنی عین ذات هر دو خواهد بود یا جزو ذات
هر دو یا عارض ذات هر دو و نمی تواند بود که عین ذات
هر دو باشد از جهت آنکه حال خالی از این نیست که چیزی
باو ضم شده است که دو تا شده است یا ضم نشده است
اگر ضم نشده است پس دو تا نخواهد بود بلکه حال یک معنی
خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر ضم شده است

پس هر یک از اینها محتاج خواهد بود بآن امر مشترک و بآن
چیزی که ضم شده است پس واجب الوجود بالذات نخواهند
بود و این خلاف فرض است و نمی تواند بود که جزو ذات هر دو
باشد از جهت اینکه اگر جزو ذات هر دو باشد هر آینه مرکب خواهند
بود پس واجب الوجود نخواهند بود و این خلاف فرض است
و نمیتواند بود که عارض باشد بواسطه اینکه هرگاه آن دو ذات را
ملاحظه کنیم بی آن عارض موصوف بوجوب وجود نخواهند
بود پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود بآن امر عارض
پس هیچیک واجب الوجود بالذات نخواهند بود بلکه
واجب الوجود بآن امر عارض خواهند بود و این خلاف
فرض است و دیگر آنکه اگر وجوب وجود عارض باشد
فاعل آن وجوب وجود یا ذات واجب الوجود است
که معروض آنست یا غیر ذات واجب الوجود است اگر
ذات واجب الوجود است لازم می آید که یک چیز هم
قابل باشد و هم فاعل باشد از یک جهت و این محال است و اگر
غیر ذات واجب الوجود است لازم می آید که واجب
الوجود بالذات نباشد و این خلاف فرض است پس
ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب الوجود بیش

از یکی نتواند بود و بنابرین تقریر شبهه ابن کمونه متوجه
نمیگردد اما مطلب چهارم باید دانست که نمی تواند بود که
صفت عین ذات باشد بود و دلیل اول دلیل عام که دلیل
نفی اتحاد است خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه اتحاد
دو صفت و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور
است در میان حکما و آن اینست که نمی تواند بود
که دو چیز یکی باشد بواسطه آنکه یا هر دو موجود هستند یا هر دو
موجود نیستند و آنکه هر دو موجود نیستند یا یکی موجود است
و آن دیگری موجود نیست یا آنکه هیچکدام موجود نیستند
بلکه شق ثالث بهم رسیده است اما شق اول که هر دو موجود باشند
اتحاد نخواهد بود بلکه دو موجود خواهند بود نه یکی و این خلاف
فرض است اما شق دویم که یکی موجود باشد و یکی
موجود نباشد باز اتحاد نخواهد بود از جهت آنکه اتحاد
موجود با معدوم معقول نیست اما شق سیم که هیچکدام
از ایشان موجود نباشند باز اتحاد نخواهد بود بلکه اتحاد
دو معدوم بر طرف شده اند و ثالثی بهم رسیده است پس اتحاد
محالست و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات
نتواند بود دلیل دویم دلیل خاص و آن اینست که صفت بر سبیل

که در

که در ذات و ماهیت خود محتاج باشد بموصوف و حلول
کرده باشد در آن و ممکن نیست که چیزی محتاج باشد بچیزی
در ذات و ماهیت خود و حلول کرده باشد در آنچیز باشد پس عین آنچیز باشد
صفت عین ذات موصوف نتواند بود اما مطلب پنجم
باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب
و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی بواسطه آنکه اگر
معنی وجود و موجودی که بدیهی التصور است مشترک
باشد میان واجب و ممکن آن معنی عین ذات واجب
خواهد بود یا جزء ذات واجب خواهد بود یا عارض ذات است
پس میگوییم که نمی تواند بود که وجود شی که بدیهی التصور را
و صفت ممکن است و محتاج است بذات ممکن عین
واجب الوجود بالذات باشد اما اولا بواسطه آنکه آن معنی
بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست اما ثانیا
بواسطه آنکه صفت است و صفت عین ذات نمیتواند
بود چنانچه مطلب چهارم گذشت چه جای آنکه عین ذات
واجب الوجود باشد اما ثالثا بواسطه آنکه محتاج است
و محتاج عین ذات واجب الوجود نمی تواند بود و دیگر آنکه
وجود یا آنست که مقتضی عروض است یا مقتضی لا عروض

که آن قایم بذات بودن است یا مقتضی هیچکدام نیست

و اگر عروض است پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد

بود پس لازم می آید که ذات الله تعالی عارض باشد

و این محال است و اگر مقتضی لاعروض است پس لازم

می آید که وجود ممکن نیز قایم بذات باشد پس وجود

ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است

و اگر مقتضی هیچکدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای

لاعروض بسبب شیء خواهد غیر معنی وجود پس لازم می آید

که واجب تعالی در قایم بودن بذات محتاج باشد

بغیر و این محال است پس وجود عین ذات الله تعالی

نتواند بود و نمی تواند بود که وجود جزو ذات واجب تعالی

باشد بواسطه آنکه بالزوم این مفاسد لازم آید که مرکب

نیز باشد و نمی تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالی

باشد بواسطه آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب الوجود

است یا غیر ذات است اگر ذات واجب الوجود است لازم

می آید که هم فاعل وجود و هم قابل آن وجود باشد و این

محال است و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می

آید که واجب الوجود محتاج باشد بغیر پس ممکن الوجود

خواهد

مقتضی

ذات واجب الوجود ع

خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است پس ظاهر

شد که معنی وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود

پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود نه در معنی که مفهوم است

از آنچه از اخبار بیان کردیم ظاهر میشود که الله تعالی صفت ندارد

اصلا **اما خاتمه** باید دانست که احادیثی که شاهدند بر این

مطلب بسیارند از آنجمله کلام حضرت امیر المؤمنین صلوات

الله و سلامه علیه است که در نهج البلاغه فرموده اند که کمال

الاخلاص نفی الصفات عنه یعنی کمال تنزیه و خالص کردن

الله تعالی نفی کردن صفات است از او و دیگر آنکه شیخ

ابوجعفر کلینی در کافی ذکر کرده اند که کل موصوف مصنوع

و صانع الاشیاء غیر موصوف یعنی هر چیزی که وصف کرده

شده باشد مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است

و دیگر آن دو خطبه که ابن بابویه در کتاب توحید از

حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه التحیة و الثنا

نقل کرده است بر هر شیعه لازم است که آنها را بهم

رسانیده و اعتقاد خود را بران نهج درست نماید بلکه

هر شب از روی ورد ساخته بران مداومت کنند و آن

حضرت در خطبه اول فرموده اند که اول عبادة الله معرفته

واصل معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات
عنه بشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق
وشهادة كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفة ولا موصوف
وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران
الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الازل
الممتنع من الحدث يعني اول بندگی کردن الله تعالی
شناختن اوست واصل شناختن الله تعالی یکی دانستن
اوست ونظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن
صفات است از وی بواسطه گواهی دادن عقلها بر
اینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده اند و گواهی دادن
هر آفریده بر اینکه از برای او آفریننده است که نه صفت
است و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی
بمقارنه ایشان و گواهی دادن مقارنت بحدوث و
گواهی دادن حدوث بامتناع ازلی بودن که ممتنع
است از حدوث و نیز درین خطبه فرموده اند که کل معروف
بنفسه مصنوع وکل قائم فی ما سواه معلول یعنی هر چیزی که
بین باشد بنفس خود مصنوع است و هر چیزی که قائم
باشد بغیر معلول است و نیز درین خطبه فرموده اند که

من

من وصفه فقد الحد فيه یعنی کسی که وصف کند الله تعالی را
برگشته است از حق و نیز درین خطبه واقع شده است
فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکلما یمکن فیه
یمتنع من صانعه یعنی هر چیزی که هست در آفریده
یافت نمی شود در آفریننده و چیزی که ممکن است اینکه
یافت شود در آفریده محال است که یافت شود
در آفریننده و در خطبه دوم فرموده اند که اول الدین
معرفته وکمال المعرفة توحیده وکمال التوحید نفی
الصفات عنه بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف
وشهادة الموصوف انه غیر صفة یعنی اول دین داری
شناختن الله تعالی است وکمال شناختن یکی دانستن
اوست وکمال یکی دانستن برطرف کردن صفات است
از و بواسطه گواهی دادن هر صفتی اینکه بتحقیق غیر
موصوف است غیر صفت و گواهی دادن موصوف
باینکه بتحقیق غیر صفت است و نیز در کتاب توحید
از آنحضرت منقول است که فرموده اند که من شبه
الله بخلقه فهو مشرک یعنی کسی که مانند گرداند الله
تعالی را بخلق او پس او شریک قرار داده است و نیز

صوف صح

از برای الله تعالی صح

در کتاب توحید منقول است از ابو عبد الله علیه السلام
که فرموده‌اند که من شبّه الله بخلقه فهو مشرک ان الله
تبارک و تعالی لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء و کل ما وقع فی الوهم
فهو بخلافه یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او
او شریک قرار داده است از برای الله تعالی بتحقیق الله تعالی
مانند نمی باشد چیزی را و مانند نمی باشد چیزی او را و هر چیزی که
واقع شود در وهم الله تعالی بخلاف اوست فقط الحمد و نیز در
احادیث واقع شده است که من شبّه الله بخلقه فقد
الحد فیه یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او پس بتحقیق که
برگشته است از حق پس احادیثی که دلالت دارند بر اثبات صفات
از برای الله تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات ما دلّ
انثیا و یلی که حضرت امام محمد باقر صلوات الله و سلامه
علیه فرموده‌اند که هل یسمی عالما و قادرا الا لانه وهب
العلم للعلماء و القدرة للقادرین فکل ما میزتموه باوهامکم
فی ادق معانیه فهو مصنوع مثلکم مردود الیکم و الباری
تعالی واهب الحیوة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار
تتوهم ان الله تعالی زبانیتین فان ذلک کمالها و تتصور

لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء

مانند

کرده وجه

مثلکم

ان عدمهما نقصان لمن لا یکونان له هکذا حال
العقلاء فیما یصفون الله تعالی یعنی آیا نام برده
میشود الله تعالی عالم و قادر مگر بواسطه اینکه
بخشیده است علم را بعالمان و قدرت را بقادران
پس هر چیزی را که تمیز بدهید شما او را بوهمهای خود در
دقیق ترین معانی او پس او آفریده و ساخته شما است
یا آفریده و ساخته شده است مثل شما بنا بر نسخه مثلکم
و رد کرده شده است بشما و باری تعالی بخشنده حیوة
و موت است بشما و امید است که مورچه کوچک
توهم کند اینکه بتحقیق از برای الله تعالی دو شاخ
است همچنانچه از برای او است پس بتحقیق که
آن مورچه تصور میکند اینکه نبودن آنها نقصان است
از برای کسی که ندارد آنها را همچنین است حال
عقلا در چیزی که وصف کنند الله تعالی را بآن
چیز پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او
بمعنی بخشیدن علم است بعالمان و بخشیدن قدرت
است بقادران یا تاویلی دیگر که باز اینجا صلوات

الله و سلامه علیهم کرده اند و فرموده اند که عالمست
یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست که
اثبات صفات کمال را حمل بسلب مقابل ان صفات
که طرف نقصانست کرده اند و شهرستانی از حکما کل
این مذهب دارند و میگویند هر صفت کمالی که
نسبت داده میشود بذات الله تعالی مراد ازان
همه سلب مقابل آن صفت است که آن طرف
نقصان است پس جمیع صفاتی که نسبت داده
میشود بذات الله تعالی حتی وجود و وجوب بسلب
طرف نقصان راجع میشود پس اطلاق موجود
بر الله تعالی باین معنی است که معدوم نیست
و اطلاق واجب بر و باین معنی است که ممکن
نیست نه بمعنی اینکه معنی وجود و وجوب
امریست عارض ذات الله تعالی و قایم باو و تا
اینکه ذات الله تعالی بمعنی وجوده موجود باشد
و بمعنی وجوب واجب چنانچه در ممکنات هست

سبحان ربک رب العزه عما یصفون
و سلام علی المرسلین والحمد لله
رب العالمین

[illegible]



